ترجمات (55)

لماذا هذا الكتاب؟

لأن الإصلاح الديني وإن قصد إلى تخليص الدين من تكلُّسات الماضي وغبار الأيام إلا أنه لا يأمن أثناء ذلك من أن يمحو قدرًا من المكونات الصلبة للدين ويحل محلها غيرها، يرى جريجوري أن تعدد المعتقدات الدينية والعلمانية، وغياب أي مصلحة مشتركة موضوعية، وانتصار الرأسمالية ومحركها، والنزعة الاستهلاكية؛ كل ذلك كانت له آثار طويلة المدى لحركةٍ شكَّلت نهاية أكثر من ألف عام قدمت خلالها المسيحية إطارًا لمشاركة الحياة الفكرية والاجتماعية والأخلاقية في الغرب.

قبل الإصلاح البروتستانتي، كانت المسيحية الغربية نظرة عالمية مؤسسية محملة بتوقعات الأمن للمجتمعات الأرضية وآمال الخلاص الأبدي للأفراد. سعى أبطال الإصلاح إلى تعزيز تحقيق هذه الرؤية، لا تعطيلها، لكن شبكة معقدة من الرفض والممانعة والتحولات في المسيحية في العصور الوسطى تدريجيًّا حلت محل النسيج الديني الذي كان يربط المجتمعات معًا في الغرب.

في عمل يدور حول الحاضر بقدر ما يدور حول الماضي، يحدد براد جريجوري العواقب غير المقصودة للإصلاح البروتستانتي ويتتبع الطريقة التي تشكلت بها الحالة الحديثة على مدار القرون الخمسة التالية. يسأل «الإصلاح غير المنشود» ما الذي دفع الغرب إلى مسار التعددية والاستقطاب هذا، ويجد إجابات عميقة في الماضي المسيحي في العصور الوسطى.

إنَّ كتاب «الإصلاح غير المنشود» مُوجَّهٌ إلى كل من يريد فهم ما أدى بأوروبا وأمريكا الشمالية إلى ما هما عليه اليوم.

براد س. جريجوري BRAD S. GREGORY

براد ستيفان جريجوري، مؤرخ أمريكي. حصلت كتاباته على العديد من الجوائز، وعمل أستاذًا في جامعتي نوتردام وستانفورد الأمريكيتين.

محمد كمال

مترجم وباحث مصري مهتم بالفلسفة والعلوم الاجتماعية ودراسات الترجمة، من أعماله:

- ترجمة: الإسلام السياسي- نزيه الأيوبي، نماء للبحوث والدراسات، 2021م.
- مراجعة ترجمة: لماذا يهيمن الغرب اليوم- إيان موريس، نماء للبحوث والدراسات، 2018م.

نماء NAMAA
للبحوث والدراسات
FOR RESEARCH AND STUDIES

9 789776 870390

nama-center.com - info@nama-center.com

الإصلاح غير المنشود (2)

براد س. جريجوري

ترجمات

الإصلاح غير المنشود

الثورة الدينية وعَلْمَنَة المجتمع

(2)

نماء NAMAA
للبحوث والدراسات
FOR RESEARCH AND STUDIES

ترجمات (55)

براد س. جريجوري

ترجمة: محمد كمال

مراجعة: محمد خضر

نماء للبحوث والدراسات

نماء مؤسسة بحثية ، متخصصة في مجال الدراسات الإسلامية والإنسانية ، تأسَّست عام1432/2011 ، تُعنى بالدراسات والترجمة والتكوين والاستشارات ، في المجالات البحثية التي تسهم في تنمية حقول الإسلاميات والإنسانيات ، وتعزيز التكامل بينهما ، وتطوير الممارسات التحليلية والنقدية ، وتعميق الدراسات البينية على المستوى التنظيري والتطبيقي ، بما يوسِّع أفق الأفكار والرؤى ، ويحسِّن مستويات القراءة والنظر والتحليل ، ويعزِّز كفاءة واقع البحث في الوطن العربي.

تستهدف الباحثين وطلبةَ الدراسات العليا ، والمراكز والمؤسسات البحثية المهتمة بحقل الدراسات الإسلامية والإنسانية.

تشتغل المؤسسة في توصيل رسالتها عبر إصدار الدراسات والأبحاث ، والنشر الإلكتروني ، والتعليم الأكاديمي ، وتقديم الاستشارات البحثية ، والتدريب ، وإقامة الندوات والحلقات النقاشية.

الإصلاح غير المنشود

الثورة الدينية وعَلْمَنَة المجتمع

(2)

ترجمات (55)

الإصلاح غير المنشود

الثورة الدينية وعَلْمَنَة المجتمع

(2)

براد س. جريجوري

ترجمة: محمد كمال
مراجعة: محمد خضر

نماء NAMAA
للبحوث والدراسات
FOR RESEARCH AND STUDIES

هذا الكتاب هو الترجمة العربية الحصرية
والقانونية لكتاب:

The Unintended Reformation:
How a Religious Revolution
Secularized Society
Author: Brad S. Gregory

الإصلاح غير المنشود
الثورة الدينية وعَلْمَنَة المجتمع (2)

براد س. جريجوري

ترجمة: محمد كمال

مراجعة: محمد خضر

الفهرسة أثناء النشر - إعداد نماء للبحوث والدراسات

جريجوري / براد

الإصلاح غير المنشود، براد س. جريجوري (مؤلف)، محمد كمال (مترجم)، محمد خضر (مراجع).

392 ص، (ترجمات؛ 55)

17×24سم

١. العلمانية. أ. جريجوري، براد. ب. العنوان. ج. السلسلة. 950

رقم الإيداع: 2022/15634

ISBN: 978-977-6870-39-0

© حقوق الطبع والنشر محفوظة لنماء

الطبعة الأولى، القاهرة / بيروت، 2022م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر نمـاء».

نماء NAMAA
للبحوث والدراسات
FOR RESEARCH AND STUDIES

بيروت - لبنـان
info@nama-center.com

القاهرة - مصر
هاتف - واتس: 00201115533255

الرباط - المغرب
هاتف - فاكس: 00212808564831
موبايل: 00212688953384

لطلبات الشراء البريدية: متجر نماء

www.nama-store.com
nama-store@nama-center.com
واتس: 3255 553 111 20+
هاتف: 1456 378 100 20+

الفهرس

الفصل الرابع: تذويت الأخلاق 7

هوامش الفصل الرابع 81

الفصل الخامس: تَشَكُّل الحياة السِلَعِيَّة 109

هوامش الفصل الخامس 191

الفصل السادس: عَلْمَنة المعرفة 227

هوامش الفصل السادس 315

الخاتمة: ضد الحنين إلى الماضي 363

هوامش الخاتمة 391

الفصل الرابع: تذويت الأخلاق

في المجتمعات الغربية المعاصرة، ثمة حرية في المعتقدات والممارسات الدينية، على الضد من المعتقدات والممارسات الأخلاقية. فالتمييز بين الصواب والخطأ، بين السلوك المقبول والمَرْدود، لا مندوحة عنه لعيش الإنسان حياة ذات معنى ولاستقرار المجتمع كذلك. فسواء كانت معتقدات المرء دينية أو علمانية، فإنَّ البشر، حسبما يؤكِّد كريستيان سميث، «حيوانات أخلاقية مؤمنة»[1]. ولكن ما الأخلاق، بالنظر إلى العديد من الادِّعاءات المقابِلة عن الصواب والخطأ، والخير والشر؟ وما الذي يجب أن يعبأ به البشر، وما الطرائق التي يجب أن يعيش بها الناس؟ وما سبب تبني هذه الادعاءات الأخلاقية دون تلك؟ وما الذي تستند إليه، وما أُسُسها ومسوغاتها؟

كانت السِمة غير المتوقَّعة للفلسفة الأخلاقية الأكاديمية في العقود الأخيرة هي إحياء أخلاقيات الفضيلة الأرسطية، ومَردُّ ذلك تحديدًا إلى عمل ألسدير ماكنتاير. انطلقَ ماكنتاير في عمله من ملاحظة تتعلق بالمجتمع الغربي بوجهٍ عام بقدر ما تتعلق بالفلسفة الأخلاقية المعاصرة: الخلافات الأخلاقية المعاصرة لا متناهية، ولا توجد وسائل مشتركة لفضِّها بطريقة عقلانية، ويبدو أنَّه لا توجد طريقة عقلية توفر اتفاقًا في ثقافتنا[2]. لا يدل الاحتكام إلى العقل على وسيلة مشتركة للجدال أو معيار مشترك للنَظَر والحُكم -وهي نقطة يغفل عنها فلاسفة الأخلاق والمنظِّرون السياسيون الذين يستمرون في استخدام «نحن» التي تثير المزيد من الأسئلة وتُصادر على المطلوب في محاججاتهم- ولكنه بالأحرى يطرح أسئلة إضافية مُحيِّرة عن مختلف تقاليد العقلانية العملية ومفاهيم العدالة ذات الصلة. ولأنَّ رموز المحاججات الأخلاقية لا يتفقون حول الطبيعة البشرية

(إذا كانوا يعتقدون حقًّا أنَّ هناك شيئًا اسمه الطبيعة البشرية)، أو الخير البشري، بل لا يتفقون حول ماهية الأخلاق نفسها أو ما الذي يجب أن تكون عليه -ويجادل ماكنتاير بأنَّهم ليس بوسعهم الاتفاق بالأساس- فهم لا يمكنهم الوصول أو حتى السعي نحو تحقيق الإجماع حول أنواع القضايا الخلافية التي تتسِم بها الخلافات الأخلاقية في عصرنا. فلم يحدث شيء منذ صدور كتاب ماكنتاير «بعد الفضيلة» في عام 1981، سواء بين فلاسفة الأخلاق المتمرسين أو في المجال العام للحياة البشرية اليومية، يُثبِت عكس ذلك. ففلاسفة أخلاق الواجب (deontologists)، والعواقبيون أو النتائجيون (فلاسفة النظرية النتائجية أو المآلاتية - consequensialists)، والتعاقديون (أنصار النظرية التعاقدية - contractarians)، والبراجماتيون، ومُنظِّرو القانون الطبيعي؛ جميعهم يواصل الجدال بنفس الحيرة اللامتناهية والتردُّد وعدم الفصل في مقالاتهم وكتبهم. ربما من الواضح أنَّه لم يكن هناك أي اتجاه في الولايات المتحدة نحو حل النزاعات الأخلاقية الرئيسة المتعلقة بقضايا جوهرية مثل الإجهاض، وأبحاث الخلايا الجذعية الجنينية، وتحمُّل مسؤولية الفقراء، ودعم المدارس العامة، والتعامل مع المهاجرين غير الشرعيين، والتدخلات العسكرية، والقضايا الأخرى المماثلة المتنازَع عليها. ولا يمكن أن يكون هناك أي حل، كما يرى ماكنتاير؛ لأنَّه حتى عندما يقدِّم المنظِّرون المتنافسون حُججًا متماسكة في داخلها، فإنَّهم يعتمدون على افتراضات متناقضة لا يمكن أن تؤدي إلَّا إلى الخلاف. ومن ثمَّ فالحوار أو النقاش العقلاني محكوم بالفشل واللاجدوى على نحو مثير للخيبة طالما أنَّ الفُرقاء يتذرعون بافتراضاتهم المُسبقة المُضْمرة في دواخلهم.

يذهب ماكنتاير إلى أنَّ هذا الموقف هو النتاج الحديثة للتخلي عن التقليد القديم لأخلاقيات الفضيلة الأرسطية في عصر التنوير. فالمتنازعون في الفلسفة الأخلاقية والجدالات الأخلاقية التنظيرية يواجهون اليوم مآزق لا خروج منها، وسيظلون كذلك إذا استمروا في تجاهل التاريخ الذي يُفسِّر طبيعة خلافاتهم. ففي الفلسفة الطبيعية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، رُفِضَت العِلل الغائية التي قال بها أرسطو وحل محلها مفهوم الطبيعة باعتبارها آلية كَونية للعِلل الفاعلة التي تضم الكائنات البشرية ومن ثمَّ الأخلاق. بيدَ أنَّ إقصاء أي غائية طبيعية من الحياة البشرية لم يجعل الفكرة

المرتبطة بالفضائل الأخلاقية إشكالية فحسب بل ومتناقضة، تحديدًا كتلك الصفات البشرية المُكتَسبة والممارسات الواقعية التي تُمَكِّنُ ممارستها العقلانية من إعادة التوجيه المنضبط للنوازع والأهواء والدوافع الإنسانية، وبالتالي تحقيق الخير للبشر[3]. وإذا لم تكن هناك عِلل غائية في الطبيعة، ولم يَعُد البشر أكثر من مجرد جزء من الطبيعة مثل أي شيء آخر، فليس ثمة شيء اسمه طبيعة بشرية مُتَصَوَّرة غائيًا من المنظور الأرسطي. وبالتبعيَّة لا يوجد أي خير طبيعي مُتَصَوَّر للإنسان، وبالتالي لا توجد ممارسات خاصة يجب أن يمارسها البشر من أجل تحقيق غايات مزعومة، ومن ثمَّ تحقيق السعادة والازدهار. وهكذا فإنَّ رفض الغائيَّة الأرسطيَّة تَرَكَ الفضائل الأخلاقية منبوذةً ومنفصلةً، حيث بدت لبعض الذين رفضوا التقليد باعتبارها مُنَغِّصات ومضايقات عفا عليها الزمن قيَّدَت رغبات البشر بصورة بغيضة. وسواء اتَّجهَ فلاسفة الأخلاق، عوضًا عن ذلك، إلى مفاهيم ما بعد أرسطيَّة عن الطبيعة، أو إلى العقل، أو إلى المشاعر، أو إلى الحدس والبداهة، من القرن السابع عشر إلى الوقت الحاضر، كما يجادل ماكنتاير، فإنَّهم قدَّموا مفاهيم مختلفة عن البشر، والأخلاق، وغاية الحياة البشرية، والعلاقة بين الأخلاق والسياسة، دون الوصول أو حتى تحقيق نوع من التوافق بشأن أي إطار مشترك ليحل محل التقليد الأخلاقي الأرسطي.

لا غَرْو، إذن، ألَّا يتفق الرجال والنساء العاديون في العالم الغربي اليوم فيما بينهم حول الصواب والخطأ، والخير والشر، وكيف يجب أن يعيش البشر، أو العلاقة بين الأخلاق والسياسة. ولا عجب أيضًا، مع وجود الكثير من الادِّعاءات المتنافِسة والسلوكيات ذات الصلة والتأكيدات المتغيِّرة بمرور الزمن وعبر الثقافات، أنَّ هذا الالتباس منتشر على نطاق واسع، أو أنَّ بعض الناس، سواء كانوا أشخاصًا عاديين أو فلاسفة أخلاق أكاديميين، يجادلون أو يشيرون إلى أنَّ النسبويَّة الأخلاقية أو الشكوكية هي النتيجة الوحيدة التي تقتضيها حقيقة التعددية الأخلاقية بصورة مُبرَّرة. في عام 1977، على سبيل المثال، استهلَّ الشكوكي الأخلاقي جون ليزلي ماكي كتابه «الأخلاق: اختراع الصواب والخطأ» (Ethics: Inventing Right and Wrong) بادِّعاءٍ يقينيّ فيه جرأة كبيرة بأنَّه «لا توجد قيم موضوعية»، وفي عام 1986 احتكمَ ديفيد جوتييه إلى

العقل (كما يواصل فلاسفة الأخلاق الآخرون فعل ذلك) كأساس لاختراع «الأخلاق بالاتفاق»[4]. لكن لا يوجد دليل يُقدِّم أي سبب للاعتقاد بأنَّ الاتفاقات قد تكون وشيكة، بما في ذلك بين أولئك الذين يدافعون عن العقل كأساس لادِّعاءاتهم الأخلاقية.

وكما يلاحظ ماكنتاير، فإنَّ السِمة السائدة في المجتمعات الغربية عمومًا هي الانفعاليَّة أو مذهب العاطفة (Emotivism)؛ وهي أخلاقيات التفضيل الشخصي والتعبيرات القائمة على الشعور، التي لا تؤدي إلَّا إلى تفاقم الخلافات التي لم تُفَض والتي لا يمكن فضُّها بالأساس[5]. يبدو أنَّ المبدأ التوجيهي الواقعي لحياة الإنسان في العالم الغربي اليوم هو ببساطة «افعل كل ما يجعلك سعيدًا» -«طالما أنك لا تؤذي غيرك»- حيث تكون معايير السعادة إراديَّة وذاتيَّة، وبالتالي مُحصَّنة ضد النقد، وحيث يُفتَرض أنَّ معنى إيذاء الغير «بَدهيٌّ»، أو «غير إشكاليّ»، أو كليهما[6]. وبالنظر إلى عدم وجود إطار مشترك يمكن من خلاله مناقشة مثل هذه الخلافات بطريقة عقلانية وربما حلها، واستمرار الحياة رُغم ذلك، فإنَّ الخلافات الأخلاقية تُترجَم اجتماعيًّا إلى نزاع سياسي داخل ثقافة انفعالية (emotivist)، ثقافة مرتبطة ارتباطًا وثيقًا إن لم تكن متطابقة إلى حد كبير مع تشخيص «الثقافة العلاجية» الفردانية الذي قدَّمه فيليب ريف[7]. فالاحتجاجات وممارسة السلطة والتلاعب تؤدي، صراحةً أو ضمنًا، إلى إزاحة الخطاب الأخلاقي العقلاني، كما أصبح واضحًا بصورة لم يسبق لها مثيل، على سبيل المثال، في الحياة العامة ووسائل الإعلام الأمريكية في العقود الأخيرة. فقد أصبح كل شيء «سياسيًا» لأنَّه بمجرد تذويت الأخلاق، فلا جدوى لأي حُجَّج؛ نظرًا لعدم وجود مجموعة مشتركة من الافتراضات التي يمكن أن تنطلق منها. ومن هنا جاءت صلاحية توظيف المفاهيم الفوكويَّة عن السلطة في تحليلات المجتمع الغربي المعاصر.

يرى معظم فلاسفة الأخلاق المعاصرين والمُنظِّرين السياسيين الليبراليين أنَّ المشكلة التي يصفها ماكنتاير تعكس ببساطة الاختلاف بين المجتمعات ما قبل الحديثة والمجتمعات التقليدية والمجتمعات الحديثة والمجتمعات التعددية. وتدرك الشعوب الحديثة داخل المجتمعات الحديثة أنَّ الأفراد داخلها يعتبرون أنَّ الأشياء المختلفة هي محض خير، وأنَّ الادِّعاءات الأخلاقية المتباينة صحيحة. وبوسع الأفراد القيام

بذلك لأنَّ الديمقراطية الحديثة النموذجية، على الضد من سابقاتها في حقبة ما قبل الحداثة، تعترف بحقوقهم وتحمي حريتهم في فعل ذلك. ولا توجد طرائق مشتركة لترتيب أو تنظيم أشكال الخير المختلفة والمتباينة التي يُفضِّلها الأفراد بصورة عقلانية، سواء عبر الأفراد أو داخل حياة الفرد، لأنَّ مثل هذا الترتيب والتنظيم هي أمور متعلقة بتقدير الفرد[8]. من هذا المنظور، لم يكن التقليد الأخلاقي الأرسطي طبيعيًّا ولا عقلانيًّا ولا عادلًا، بل كان أخلاقًا إلزاميَّة مشروطة ثقافيًّا ومُقْحَمَة في فلسفة زائفة مُعادية للمرأة شَرْعَنَت نظامًا اجتماعيًّا قمعيًّا تدعمه أنظمة سياسية تراتبيَّة وغير مساواتيَّة. وقد سمحت إزاحة الفرضيات الأرسطية بالتحرير العقلاني والعادل والديمقراطي للأفراد في المجتمع الحديث و«اختراع الاستقلال الذات»[9] التقدُّمي والتحرُّري. وبوصفها حقيقة اجتماعية قاسية، فإنَّ خيريَّة الإنسان متباينة عندما يُمْنَح البشر الحرية المحميَّة سياسيًّا -الحق- في العيش كيفما يشاؤون في إطار قوانين مشتركة، وهذه الحقيقة تُشكِّل ببساطة أساس «الديمقراطية التداولية» بشكل أو بآخر[10]. التعددية الأخلاقية هي تحدٍ سياسي لا مناص منه يجب إدارته، وهي نتيجة طبيعية لما أسماه مِيل «الحرية الوحيدة التي تستحق الاسم هي تلك القائلة بسعينا وراء مصلحتنا بطريقتنا الخاصة»[11].

في المفاهيم الأرسطية (والأفلاطونية)، الأخلاق والسياسة متواشجتان وهما جزء من الخطاب نفسه؛ لأنَّ الخير في حياة البشر كحيوانات اجتماعية وعقلانية يعتمد على المنفعة العامة التي يُقرونها ويبنونها ويشاركونها ويحافظون عليها ويحمونها. وبوسع البشر أن يحققوا أيضًا الخير لأنفسهم فقط في مجتمع أصبح ممكنًا بفضل المنفعة العامة المشتركة. في الليبرالية السياسية، على النقيض من ذلك، يتم الفصل بين الأخلاق والسياسة، أو بتعبير أدق، يتم التفريق بين الآراء الأخلاقية الخاصة والجوهرية التي يتبنَّاها الأفراد ويتمتعون بحرية التمسك بها بحسب تفضيلاتهم وبين الحتميات الأخلاقية الشاملة والرسمية والتأسيسية للحرية الفردية والمساواة، مع ترتيب السياسة والقوانين وفقًا لذلك، بل إنَّ هذه الآراء الأخلاقية خاضعة لتلك الحتميات الأخلاقية. فمن لوك ومِيل وصولًا إلى رولز وأتباعه المعاصرين، يُشَكِّل هذا التمييز ومَأسَسَته السياسية قلب الليبرالية الحديثة. إنَّ الحتمية الاجتماعية المهيمنة والهدف الرئيسي

للسياسة ليس السعي وراء منفعة عامة وَهميَّة وموضوعية قائمة على القيم المشتركة -فلا وجود لأيٍ من ذلك- ولكن تمكين الأفراد الذين يرغبون في خيريَّة ومنافع مختلفة والذين يؤكِّدون على القيم المتباينة ويعززونها للتعايش في استقرار سِلمي يُنْظَر إليه باعتباره المنفعة العامة الحقيقة. وفي هذه المسألة، تظلُّ الليبرالية الحديثة هوبزية (أو ربما غروتيوسية) فيما يخص هدفها الحيوي.

الطريقة التي يتحقَّق بها ذلك، من الناحيتين النظرية والعملية، هي من خلال الأخلاق الرسمية للحقوق وليس الأخلاق الموضوعية للخير: فمن خلال الجمع بين الحرية والمساواة، تعترف الدولة المحايدة ظاهريًّا (باستثناء التزاماتها المطلقة والنمطية بالحرية الفردية والمساواة) بحقوق الأفراد في تبنِّي مفاهيمهم الخاصة عن الخير، مهما كانت، وأن يعيشوا حياتهم كما يحلو لهم، وكيفما يشاؤون، في إطار القوانين التي تنص عليها الدولة وتنفذها، بطريقة تتفق مع نفس الاعتراف بحقوق الآخرين. أو كما يقول ريف، «جميع الحكومات عادلة طالما أنَّها تكفل هذا الكم الهائل والمطمئن من الخيارات التي يكمن فيها الشعور بالرضا والإشباع في المجتمع الحديث»[12]. وكما تبيَّن، فإنَّ الخير السياسي الأسمى هو تعظيم اختيار الفرد، والفضيلة الاجتماعية الأعظم هي التسامح مع خيارات الآخرين وأفعالهم. لقد كانت البدائل الغربية الوحيدة منذ أوائل القرن العشرين هي الأنظمة الشمولية القمعية أو الماركسية أو الفاشية التي تسعى إلى فرض نسخة معينة من «الخير» بالقوة، مع نتائج كارثية. ومن ثمَّ لا يوجد منافسون حقيقيون لليبرالية الديمقراطية. فثمة زعم أنَّ محاججات مثل تلك التي قدَّمها ماكنتاير لا تعدو مجرد كونها تَوْق إلى نظرية أخلاقية قديمة غير متطابقة مع المجتمعات المختلفة والمتنوعة التي تتميَّز بها الديمقراطيات الليبرالية الحديثة[13]. وتمشيًا مع وجهات النظر الاستبدالية للتاريخ، ثمة اعتقاد سائد بأنَّ الحداثة (وما بعد الحداثة) قد خلَّفت وراءها ماضي ما قبل الحداثة وتجاوزت فرضياتها وادِّعاءاتها عن الحقيقة. كما ذكر آلان وولف مؤخرًا: «غالبًا ما ينسى مواطنو المجتمعات الحديثة أنَّ الطريقة الليبرالية للحياة هي طريقة جيدة لعيش الحياة، بل إنَّها أفضل طريقة لعيش الحياة في ظلِّ الظروف السياسية التي يعيشون فيها»[14].

قد يَصِحُّ ذلك، بالنظر إلى «الظروف السياسية التي [نعيش] فيها»، ولكن ماذا عن النَشأة التاريخية لتلك الظروف السياسية وتأثيراتها في الأخلاق؟ لاحظ هنا أنَّ ما يشير إليها وولف باعتبارها: «الطريقة الليبرالية للحياة» أصبحت بحد ذاتها هي الخير السائد، بل في الواقع «أفضل طريقة لعيش الحياة». وهذا بالتأكيد لم يكن هو الحال دائمًا. كيف حدث ذلك إذن؟ يجادل هذا الفصل أنَّ التحوُّل من الأخلاق الموضوعية للخير إلى الأخلاق الرسمية للحقوق يُشكِّل التغيير المركزي في الأخلاق الغربية على مدى نصف الألفية الماضية، وذلك فيما يخص النظرية والممارسة والقوانين والمؤسسات. وبالإضافة إلى ذلك، ثمة علاقة تاريخية بين تكوين أخلاق الحقوق وأخلاق الخير السَالِفة التي حلَّت محلها؛ وهو تحوُّل ينطوي على أكثر بكثير من مجرد الانتصار المؤسسي للأفكار الأخلاقية والسياسية العُليا المُفتَرَضة. ومهما كانت خصوصيات سيرورة تبنيها (التي تضمَّنت المقاومة والعديد من التقلُّبات) كما حدث في مختلف البلدان الغربية، فقد ثَبُتَ أنَّ أخلاق الحقوق الحديثة التي تتسم بها الليبرالية هي أخلاق متناقضة: فقد اعتمد صانعوها على معتقدات جوهرية ومشتركة عن الخيريَّة والمنفعة في حياة البشر ولكنهم أنتجوا -عن غير قصد ونيَّة- إطارًا مؤسسيًّا لتقويضها. واليوم، تؤدي عواقب هذه السيرورة المستمرة بشكل واضح إلى زيادة الضغط على العلاقات الإنسانية الملموسة اليومية داخل هذا الإطار. وتعكس الخلافات المعاصرة حول القيم الأخلاقية والأولويات الإنسانية سيرورة تذويت الأخلاق التي استغرق تشكُّلها قرونًا عديدة ولا تزال مستمرة حتى الآن. لذلك، فالشاغل الرئيسي لهذا الفصل يتمثَّلُ في شرح كيف ولماذا حدث هذا التحوُّل، والنظر في بعض آثاره ونتائجه.

لقد كانت الوقائع التاريخية الجوهرية التي قادت التغيير المركزي هي الخلافات الدينية والاضطرابات الاجتماعية والسياسية ذات الصلة في عصر الإصلاح؛ ذلك لأنَّه في أواخر العصور الوسطى، كانت المسيحية -بكل إشكالياتها- تجسيدًا مهيمنًا وسائدًا اجتماعيًّا لأخلاق الخير في أوروبا الغربية. وكما رأينا، أنتجَ الرفض البروتستانتي لسلطة الكنيسة الرومانية مجموعة لا متناهية من ادِّعاءات الحقيقة المتنافِسة حول ما يعنيه الكتاب المقدَّس. وقدَّمَ أيضًا ادِّعاءات متنافِسة حول ماهية الخير المسيحي وكيفية

تحقيقه داخل المجتمع. والرافضون للكنيسة الرومانية فصلوا خطاب القرون الوسطى بشأن الحقوق الطبيعية عن الأخلاق المسيحية الغائيَّة التي كانت متأصلة في هذا الخطاب. وقد تَغيَّرَ هذا الخطاب ونشأَ المسار الهام لأخلاق الحقوق الحديثة نتيجة للنزاع المسيحي عن الخير، وعنف عصر الإصلاح، والمطالب اللاحقة بالحرية الدينية. وفي إشارتها إلى أهمية العنف الديني-السياسي في عصر الإصلاح -وإن لم يكن في تلميحها بأنَّ «الدين» في ذلك العصر يمكن فصله عن «السياسة» من الناحية التحليلية- فإنَّ السردية الليبرالية لنشأة الحقوق الحديثة هي أقرب للصواب من أطروحة ماكنتاير الداخلانيَّة لإعادة تشكيل الأخلاق والسياسة[15]. وعلى الرغم من إصراره الصحيح على علاقة الفلسفة الأخلاقية بالعلاقات الاجتماعية والسياسة، يبدو أنَّ ماكنتاير يتجاهل الاضطرابات الملموسة لعصر الإصلاح. فأخلاقيات الفضيلة الأرسطيَّة لم تُرْفَض في المقام الأول بسبب هجوم مباشر من مفكري التنوير، كنتيجة طبيعية لفلسفة الطبيعة ما بعد أرسطو، أو بسبب الطابع الخصوصي المتزايد للبحث الأكاديمي في جامعات العصور الوسطى المتأخرة، أو حتى بسبب استنكارها من قِبل اللوثريين والبروتستانت المصلحين والجانسينيين (أنصار الحركة الجانسينية) في الحقبة الحديثة المبكرة، على الرغم من أن كل هذه الأمور لها دور في ذلك[16]؛ بل، نتجَ رفضها بشكل أساسي عن ارتباطها المستمر بالكاثوليكية الرومانية في عصر من النزاعات العقائدية المعقَّدة والعنف الديني-السياسي.

وعلى الرغم من أنَّ العديد من المُنظِّرين السياسيين الليبراليين وفلاسفة الأخلاق يشيرون إلى العنف في عصر الإصلاح لتسويغ إقصاء الدين من السياسة اليوم، فإنَّهم يتجاهلون دائمًا الوقائع التاريخية الأخرى التي تواشجت مع ظهور أخلاق الحقوق، بما في ذلك سيرورات بناء الدولة التي سبقت الإصلاح، والتي من خلالها أحكمت السلطات غير الكنسيَّة قبضتها على الكنائس بعد بدء الإصلاح، وبواسطتها كانت هذه السلطات أهم العوامل في اندلاع «الحروب الدينية»[17]. ونتيجة لذلك، يميل جميع المُنظِّرين السياسيين الليبراليين وفلاسفة الأخلاق تقريبًا إلى إغفال الطرائق التي أسهمت بها أخلاق الحقوق، المرتبطة بالأفكار السياسية الليبرالية والقوانين

والمؤسسات وممارسة السلطة، في بناء الوقائع البشرية التي تمتد أبعد بكثير مما يُعدُّ عادة مجال الفلسفة الأخلاقية أو النظرية السياسية نفسها. فلا يمكن تصوُّر شيء ما إذا لم يتم البحث عنه، ولا داعي للبحث عنه إذا كان يُعتقد أنَّه يجب دراسته في حقل أكاديمي مختلف، مثل الاقتصاد وعلم الاجتماع وعلوم البيئة أو تاريخ العلوم والتكنولوجيا. لكننا إذا أردنا أن نفهم الحياة البشرية في أمريكا الشمالية وأوروبا اليوم، فمن غير المنطقي التفكير في الأخلاق والسياسة بمعزل عن بعضهما البعض كما هو الحال عند فصل فلسفة الأخلاق عن الفكر السياسي، أو عزل أي منها عن الحقول الأكاديمية الأخرى ومجالات البحث في كل منها[18].

لا يتواجد الخطاب الأخلاقي والممارسة الأخلاقية في فراغ بمعزلٍ عن أي شيء آخر. تبدو هذه بَدَاهة، فالجميع يعرف ذلك. لكنَّ آثارها تظل غير معروفة ما لم نُسائل فرضيتين تعتبران من المُسلَّمات على نطاق واسع: أنَّنا نستطيع أن نفهم بشكل كافٍ طبيعة الخلافات الأخلاقية أو الصراعات السياسية للمواطنين اليوم دون فهم علاقتها بالتاريخ الغربي في الخمسمائة سنة الماضية، وأنَّ هناك جوانب «خاصة» من الحياة البشرية يمكن تحديدها بشكل منفصل لا تؤثر ولا تتأثر بسلوك الآخرين وبالممارسة العامة للسلطة. وبغض النظر عن الطرائق التي يُنظِّر بها المفكرون الليبراليون وفلاسفة الأخلاق التمييز بين الأفراد والمجال العام، فإنَّ البشر الحقيقيين هم دائمًا الأفراد الذين يتفاعلون في الحياة الاجتماعية والسياسية. لذلك، فإنَّ «ما نقوم به بمعزل عن الآخرين سيكون له بالتأكيد تأثير تدريجي ومُعقَّد، ولكنه حقيقي للغاية، في نوع المجتمع الذي نعيش فيه جميعًا»[19]. وبالمثل، تُؤثِّر التفاعلات العامة في مواقف وقيم وتطلعات وسلوكيات البشر أنفسهم في علاقاتهم الشخصية الخاصة. فالحياة الخاصة والحياة العامة متواشجتان في الحياة الواقعية.

مهما كانت التعدديَّة التي تسمح بها أخلاق الحقوق الحديثة تعدديَّة مطلقة، فإنَّ أخلاق الحقوق الحديثة تقتضي أن يشترك أولئك الذين تحمي حقوقهم في بعض القيم والالتزامات -بعض المنافع العامة والخير العام- من بين تفضيلاتهم، وإلَّا فإنَّ الدولة يجب أن تكون قمعية بشكل ساحق من أجل ضمان الاستقرار الاجتماعي[20]. وكلما

كانت المنافع المفضَّلة للبشر متباينة في المجتمع المدني الديمقراطي، زادت صعوبة تحقيق «إجماع رولزيٍّ متداخل» بين أولئك الذين لديهم «نظريات شاملة» مختلفة -أو ببساطة رغبات مُفضَّلة- وصارت المسألة الأكثر صعوبة هي مهمة الدولة في تحقيق السلام وحُسن السلوك، ناهيك عن شيء يشبه العدالة التي يعتقد مواطنوها أنَّها شرعية. عندما بدأ إنشاء المؤسسات والقوانين السياسية التي وضعت أخلاق الحقوق الرسمية في أواخر القرن الثامن عشر، كانت المعتقدات المشتركة المُعْتَمَد عليها مُستمدَّة من المسيحية على الرغم من النزاعات العقائدية والإقصاءات والتقييدات الاجتماعية داخل المسيحية، وبغض النظر عن اللغة غير الطائفية التي تم من خلالها صياغة الحقوق. وكما رأينا في الفصل السابق فيما يتعلق بدور الكنائس، فإنَّه فيما يخص معظم الأوروبيين الغربيين والأمريكيين الشماليين طوال القرن التاسع عشر وحتى القرن العشرين، فقد استمرت تلك المعتقدات المشتركة في عمومها والخير والمنافع العامة ذات الصلة في توفير المحتوى الأخلاقي الذي جعل الالتزامات الرسمية تجاه منافع الحرية والمساواة صالحة للتطبيق اجتماعيًّا ومُجديَة على أرض الواقع.

بيدَ أنَّ العلمنة المتقدِّمة في العقود الأخيرة قد أثَّرت بعمق في النتائج التاريخية لأخلاق الحقوق التي تمأسَسَت وترسَّخت في الدول الغربية الحديثة. في المجتمع بوجهٍ عام، وبقطع النظر عن الهيمنة المتزايدة للنزعة الاستهلاكية والرأسمالية، لم يحل أي شيء محل المسيحية في توفير المنافع المشتركة أو الخير العام. والنتيجة هي اعتمادٌ فعلي على التفضيل الفردي العاطفي لتحديد الخير والنفع على هذا النحو، واتجاه حتميّ -فيما يبدو- نحو زيادة السماحة المقترنة لا محالة بدعوات أكثر إلحاحًا للتسامح. (ضع في اعتبارك التحوُّل في الأخلاق الجنسية التقليدية وعواقبه على مدى نصف القرن العشرين). ولكن كلما اتسعت حدود المسموح به قانونًا وتمت حمايتها سياسيًّا عبر الحقوق، زَادَ اعتراض هؤلاء المواطنين الذين، بسبب مفاهيمهم المختلفة عن الخير، يجدون المنافع الجديدة التي تتم حمايتها حديثًا عبر إقرار الحقوق في كنف الحرية غير سائغة وغير مقبولة. والنتيجة هي المزيد من الخلاف والانقسام والغضب. لقد ثَبت أن تكهنات مِيل التقدُّمية ساذجة ومُضلِّلة تمامًا: «فمن خلال تطور

البشرية، سيزداد عدد المذاهب التي لم تعد تتعرَّض للجدل أو التشكيك، وبشكل سريع، وسيُقاس ازدهار البشرية بعدد وأهمية الحقائق التي وصلت إلى نقطة تجعلها غير قابلة للجدال والنزاع»[21]. يبدو، إذن، أنَّنا لا نتحسَّن ولا نبلي بلًا حسنًا، لأنَّه كما تكشف لنا قضية الإجهاض، هناك خلاف عميق حتى حول مَن هو الإنسان، وبالتالي مَن يجب أن يُحْسَبَ من «البشر» في المقام الأول. حتى أكبر المنافحين عن الليبرالية اليوم سيتراجعون عن الترويج لليبرالية بوصفها الطريق إلى توافق تقدميّ أو منفعة عامة جوهرية، على غرار أنصارها في القرن التاسع عشر. وهذا لسبب وجيه، حيث يبدو أنَّه لا توجد أسباب للاعتقاد بأنَّنا نسير في مثل هذا الاتجاه. ربما في أمريكا على وجه الخصوص، يبدو أنَّ «الإجماع الرولزي المتداخل» مُغرِقٌ في التفاؤل، على الرغم من حقيقة مواصلة الاستعانة «بالديمقراطية التداولية» والفرضيات حول ما هو «معقول» لإدامة رؤية ليبرالية للتقدُّم أُعيد تصوُّرها الآن بوصفها تعظيم الاختيار الفردي للجميع، بغض النظر عن الإشكاليات التي تنتجها هذه الأيديولوجية. ولكن بالنظر إلى الانقسامات «في مجتمع تعددي مثل مجتمعنا» والافتقار إلى أي وسيلة مُتفق عليها للفصل في الخلافات، فما البديل الموجود لادِّعاء وولف أنَّ «الطريقة الليبرالية هي أفضل طريقة لعيش الحياة»؟[22]. وبغض النظر عن مثالبها، كيف يمكن تفسير السردية التحرُّرية السائدة للحداثة الغربية -الانتقال التاريخي الاستبدالي من النزعة التقييديَّة في حقبة ما قبل الحداثة إلى الحرية الفردية في عصر الحداثة- بوصفها أي شيء آخر عدى كونها تقدُّمًا؟[23].

يوضح هذا الفصل كيف تَعُجُّ هذه القصة بالمفارقات والنتائج غير المتوقَّعة. فالخلافات الحادَّة بين المسيحيين في الحقبة الحديثة المبكرة بشأن أخلاق الخير الموضوعية أدَّت، من خلال الحق في الحرية الدينية، إلى التوسعيَّة العلمانية المطلقة للحقوق اليوم بوصفها «تفضيلات مُؤلَّهَة» أو «قائمة أمنيات لا نهائية من الرغبات الذاتية المتناقِضة»[24]. وبالتبعيَّة، فإنَّ توسيع الحقوق التي بدأها الحق في الحرية الدينية سيشمل الحق في عدم الإيمان بأي دين، والحق في العيش بطرائق تتعارض مع الأخلاق المسيحية[25]. وعلى الضد من ذلك، ويا للمفارقة، وعلى الرغم من الادِّعاءات الواهمة

بخلاف ذلك، فإنَّ مناصري الآراء العلمانية الحديثة عن الحقوق، بعد أن رفضوا الأسس الميتافيزيقية التي اشتُقَت منها هذه الآراء تاريخيًّا، اختزلوها إلى «معتقدات وقناعات راسخة لن نحيد عنها» تكفُل «طريقة العيش المُعبَّر عنها في هذه المعتقدات»[26]. ومع مراعاة المتغيِّرات الأخرى، لن يختلف في ذلك أي مؤمن متشدِّد بالأديان أو أي عنصري متعصِّب: فهم لن يحيدوا أيضًا عن معتقداتهم وطرائق معاشهم. وفي ظلِّ غياب الأُسُس التي يمكن تسويغها، فلا يتبيَّن لنا كيف ولماذا أي تفضيلات صارمة من هذا القبيل، بما في ذلك تلك التي يُفضِّلها المؤمنون العلمانيون، لا تعدو أكثر من مجرد تَعَنُّت ومُكابَرَة بين أصحاب العقليات المتشابهة.

مَن المقصود بـ«نحن» بالنظر إلى وقائع الحياة الغربية في مطلع القرن الحادي والعشرين؟ والأهم من ذلك، ما الأفضل للبشر كطريقة للعيش؟ مثل هذه الأسئلة تصير أكثر إشكالية مع الوقت في ظل انتشار التعدديَّة داخل نفس المؤسسات التي تكفُلها في المقام الأول، وبدون أي حُجَّج مُقنعة لاحتوائها على أساس «العقل العام». لأنَّه كما توضِّح العديد من الشواهد التاريخية، فإنَّه بمجرد ترسيخ الممارسات الاجتماعية على نطاق واسع، يتم إمَّا تنميطها على أنَّها «طبيعية»، أو على الضد من ذلك، البحث عن الغاية نفسها من خلال نبذ «الطبيعة» باعتبارها بِنيَة ذاتية وقمعية، خشية أن تمنع أي قيود تحقيق الخير الأسمى لاختيار الفرد. وتهدِّد الدولة ذات السيادة بمعاقبة الذين يعارضون التغييرات القانونية التي تحرس التفضيلات المحمية حديثًا، ومن ثمَّ تفرض على المواطنين المتمردين التسامح مع هذه التغييرات وقبولها. إنَّ تنميط الممارسات الجديدة يؤثِّر بدوره في العلاقات الاجتماعية والأعراف الثقافية، فضلًا عن أنواع الحجج التي من المحتمل أن تكتسب ثِقَلًا متزايدًا داخل ثقافة فكرية متغيِّرة بشكل مماثل وإطاراتها المؤسسية (كما سنرى في الفصل السادس).

وبمجرد نَبْذ الأساس الميتافيزيقي لأخلاق الخير، لا يبقى شيءٌ سوى الإرادة البشرية ورغباتها التي تحميها الدولة[27]. من الناحية العملية، سواء بوعي ذاتي أم دون وعي، حتى الغربيين العلمانيين الأقحاح اليوم يواصلون الاعتماد -بطرائق مختلفة- على إرثٍ من المعتقدات والقيم المستمدَّة من المسيحية في العصور القديمة والعصور

الوسطى، وكذلك على إحلالات وتغييرات متشابكة ومعقَّدة بشكل لا نهائي من البروتستانت والكاثوليك، والتطويعات العلمانية لها، بالإضافة إلى المعتقدات والقيم المماثلة من شعوب لها تراث ديني مختلف ومن بقاعٍ أخرى من العالم. لو لم يكن الأمر كذلك، لكانت حياة البشر في أوروبا وأمريكا الشمالية إمَّا قمعية بشكل لا يُحتَمَل، أو فوضوية بشكلٍ لا يُطاق، أو كليهما. لكن ثمة أشياء كثيرة حدثت وأمور عديدة تغيَّرت في القرون القليلة الماضية تجعلنا نستطيع بوضوح إدراك اتجاه وطبيعة التيار السائد. فسيرورة تذويت الأخلاق تجري بشكل تدريجي داخل القنوات المؤسساتية الليبرالية في الغرب. ومن أجل التخفيف من وطأة الصراع الناتج عن الالتزامات بتفضيلات ومَسَاعٍ متباينة ومتناقضة، يعتمد القادة السياسيون والنخب الأخرى بشكل كبير ومتزايد على الخطاب المبتذل والنزعة الاستهلاكية، وهذه الأخيرة تنطوي على امتثال عام من المواطنين لنزعة اقتنائيَّة شَرِهة بغض النظر عن مستوى دَخْلَهم. ومع ذلك، إذا تضاءل معدل الازدهار بشكل خطير، فمن المحتمل أن تشتد صراعات المواطنين، مما يعكس المسار المهيمن الذي سمح الغربيون من خلاله، عن طيب خاطر، باستعمارهم الذاتي على يد الرأسمالية منذ القرن السابع عشر. ومن هنا نشأ الالتزام الأيديولوجي الحتمي للدول الغربية الحديثة بالنمو الاقتصادي اللانهائي، الذي يعمل على إدامة «فكرة الدولة باعتبارها بيروقراطية ضخمة في خدمة تحقيق الرغبات والنوازع والشهوات، تهدف في المقام الأول إلى تعزيز الحياة الاقتصادية والرفاهية»[28]. يفحص الفصل الخامس العلاقة بين ظهور أخلاق الحقوق والحياة السِلعِيَّة الماديَّة التي تُعدُّ سِمة بارزة من سِمات الرأسمالية والنزعة الاستهلاكية. ويحلِّل هذا الفصل السيرورة التاريخية التي أدَّت من خلالها أخلاق الحقوق إلى إزاحة أخلاق الخير الموضوعية المسيحية وتهميشها حتى مع استمرارها في الاعتماد عليها، ومن ثمَّ تعزيز سيرورة تذويت الأخلاق.

في مطلع القرن السادس عشر، كانت الرؤية الكَوْنيَّة المتأصلة للمسيحية في العصور الوسطى بكل تنوُّعها، وليس الفلسفة الأخلاقية الأرسطية، هي الحاملة لأخلاق الخير الغائيَّة في أوروبا الغربية، على الرغم من أنَّ المدرسيَّة الأرسطية ظلَّت هي اللغة السائدة للخطاب الأخلاقي في الجامعات وبين النخب المثقفة[29]. واستنادًا إلى

ادِّعاءات الحقيقة السالِفة منطقيًّا عن الواقع والتاريخ، كانت المُثُل والمبادئ المسيحية في العصور الوسطى المتأخرة مُحَمَّلة بادِّعاءات حقيقة أخرى عن كيفية تصرُّف البشر حتى يتمكَّنوا من السعي وراء الخير العام في هذه الحياة وحتى يُخلِّصهم الله خلاصًا يدوم إلى الأبد في الحياة الأخرى. بعبارة أخرى، اقتضت المسيحية عشية الإصلاح خطابًا أخلاقيًّا مُتشعبًا إلى الأبد قائمًا على ميتافيزيقا تكشَّفت عبر التاريخ وتغلغلت في السياسة. ومع الأخلاق الغائيَّة المتجذرة في تجلِّي الله عبر خَلْقه، وفي عهده وميثاقه مع بني إسرائيل، وفي حياة وموت وقيامة يسوع الناصري، تضمَّنت المسيحية في العصور الوسطى قواعد أخلاقية مترابطة بشكل متبادل، وممارسة الفضائل الأخلاقية، ومجتمعًا أخلاقيًّا -الكنيسة- وجميعها كان من المفترض أن تُعزِّز الخير العام وخلاص النفوس.

بيدَ أنَّ بعض القواعد الأخلاقية ضرورية لوجود المجتمعات البشرية، ومن ثمَّ لأي ممارسة مستدامة للفضائل الأخلاقية. فمن دون منع القتل والسرقة، على سبيل المثال، فإنَّ أي مجتمع بشري يخاطر بزعزعة استقراره بشكل جذري. وقد أدركت السلطات المسيحية في العصور الوسطى، سواء أكانت كنسيَّة أم علمانية، هذه المسألة جيدًا. ولكن مهما كان الأمر لا مندوحة عنه لحماية النظام، فإنَّ اتِّباع القواعد الأخلاقية وحدها، مثل تلك الموجودة في الوصايا العشر أو في تعاليم المسيح الصارمة، كان يُنظَر إليه في المسيحية في العصور الوسطى على أنَّه غير كافٍ لتحقيق الخير للفرد أو الخير العام لكافة الناس. فازدهار الأفراد والمجتمعات اعتمدَ على الممارسة المشتركة للفضائل الأخلاقية وتجنُّب الرذائل، والتي في أشهر تمظهراتها (وإن لم يكن أكثرها شمولية) في العصور الوسطى المتأخرة تم تصنيفها وتعليمها والكرازة بها ورسمها على نطاق واسع باعتبارها الفضائل السبع المقدَّسة والخطايا السبع المميتة[30]. ولا يمكن للبشر أن يزدهروا أو يُعظِّموا الخير العام إلَّا إذا تحلّوا، على سبيل المثال، بالمثابرة بدلًا من الكسل، وبالسخاء بدلًا من الجشع، وبالحِلْم بدلًا من الغضب. لم يضمن تناول بيتر لومبارد الجوهري للفضائل في الكتاب الثالث من كتابه الشهير «الجُمل» (*Sentences*) (في عام 1150) أنَّ جميع اللاهوتيين المُدربين بالجامعة تعرَّضوا للتفكير في الفضائل وعلاقاتها البينيَّة ومكانتها في الحياة المسيحية. وهذا يعني أيضًا أنَّهم

دَرَّسوا وكتبوا تعليقات عن الفضائل، لأنَّ شرح كتاب «الجُمل» كان شرطًا للأستاذية في علم اللاهوت[31]. والممارسة العقلانية لكل فضيلة من الفضائل في ظروف محدَّدة وسط تعقيدات الحياة البشرية تستلزم، ضمنيًّا على الأقل، فضيلة الحكمة؛ وهي القدرة المكتسبة لممارسة كل فضيلة أخلاقية في ظروف معيَّنة بحيث تُفضي بشكل موضوعي إلى ازدهار الفرد والجماعة.

بالنظر إلى التسليم بنزوع البشر إلى خداع النفس والمُغالاة المُتغطرسة في تقدير قدرات الإنسان في العصور الوسطى، فإنَّ حتمية الحكمة والتَعَقُّل تتضمن أهمية المشورة، والتي بدورها تشير إلى العلاقات الاجتماعية الجديرة بالثقة التي تُعدُّ سِمة من سِمات المجتمع الأخلاقي[32]. كتبَ توماس أكيمبس في أحد أكثر أعمال التقوى الوعظية والروحية النُسكيَّة تأثيرًا في القرن الخامس عشر، مُقتبسًا معنى الآية 4: 18 في سِفر طوبيا: «اِلْتَمِسْ مشورة الرجل الحكيم، الصادق الضمير، وآثِر أن يُرشدك مَن هو خير منك، أَولَى مِن أن تتبع أهواء نفسك»[33]. فمن دون مجتمع أخلاقي مستقر، لن تكون هناك احتمالية لوجود القواعد الضرورية لقيام هذا المجتمع ولا الفضائل التي تؤدي إلى فاعليته وتُحقِّق الخير العام، ولن يكون هناك ممارسون نموذجيون للاقتداء بهم عند اكتساب المرء للفضائل، ولا مرشدون فاضلون ومتبصِّرون لالتماس المشورة منهم في مشاورات المرء وعند النظر في الأمور الحكيمة. لذلك فإنَّ الكنيسة، بصفتها الامتداد الزمني لمجتمع أتباع المسيح بعد صعوده إلى السماء، فسَّرت وفرضت ما فهمته باعتباره أحكام الله، تمامًا مثلما وعظَ رجال الدين وحضُّوا بعضهم البعض وعامَّة الناس على ممارسة الفضائل وتجنُّب الخطايا. وبقدر ممارسة المسيحيين لما وَعَظوا به، فقد مالوا، فُرادى وجماعات، إلى كبح نزوعهم تجاه الخُيلاء الخَطِيَّةَ في خطوة نحو السعادة الناقصة (eudaimonia) في هذه الحياة التي أنذرت بالغِبطَة الكاملة (beatitude) بين شَرِكَة أو رُفقَة القديسين مع الله في السماء؛ وهذا هو الخير الأسمى للبشر وغاية الوجود البشري التي قدَّرها الله، «الَّذِي يُرِيدُ أَنَّ جَمِيعَ النَّاسِ يَخْلُصُونَ، وَإِلَى مَعْرِفَةِ الْحَقِّ يُقْبِلُونَ» (1 تي 2: 4). لقد كانت هذه هي القدوة والغاية.

إنَّ كينونة البشر إذا ما تُرِكوا لأهوائهم ونوازعهم ليست هي كينونتهم المطلقة،

ولا ما ينبغي أن يكونوه، ولا ما يريده الله أن يكونوه: كان هذا أحد ادِّعاءات الحقيقة الجوهرية عن حقيقة حالة سقوط الإنسان وغاية حياة البشر الكامنة في المسيحية في العصور الوسطى. حتى بعد أن منحت المعموديَّة النِعمة التي طمست الخطيئة الأولى، استمرت آثار الخطيئة المنتشرة في دفع البشر إلى التفكير والتصرُّف بطرائق تَضُرُّ برفاههم وسعادتهم وبالخير العام. فالغرور وليس التواضع هو الذي أفضى إلى تآكل الأواصر الإنسانية من خلال المبالغة في تقدير قيمة المرء، والغضب وليس الحِلم والأناة هو الذي أفسد علاقات الصداقة ومن ثمَّ المجتمع من خلال الكلمات والأفعال العنيفة، الشهوة وليست العِفة هي التي خاطرت بإطلاق العنان للرغبة الجنسية بطرائق تُفسِدُ الأفراد والعائلات، وهكذا دواليك. والتظاهر بخلاف ذلك هو إساءة فهم للطبيعة البشرية وتضليل المرء بشأن العلاقات الإنسانية. إنَّ أي نزوع طبيعي، غير مقيَّد بالقواعد الأخلاقية أو غير منضبط بالفضائل، نحو الخير الذي قد يمتلكه البشر لا بُد له وأن يتبدَّد في الرغبات والنوازع والدوافع التي تَحيدُ عن الازدهار والرخاء وتميل نحو الاستغراق في الذات (إن لم يكن تدمير الذات) وتآكل المجتمع، وكل هذه الأمور، حتى بغض النظر عن الدينونة الإلهية بعد الموت، كانت جزءًا من حُكم الله على الخطايا في نظامه الذي أبدعه. وقد تساءل أكيمبس بشكل بلاغي، مُردِدًا كلام أوغسطين والتقاليد المسيحية في العصور الوسطى، «ما الذي يعوقك ويحيق بك أكثر من نوازع قلبك الجامحة غير المُمَاتة؟»[34].

لقد أدرك العديد من الفلاسفة اليونانيين والرومان القدماء، كلٌّ بطريقته الخاصة، أنَّ الفضائل الأخلاقية لا مندوحة عنها في السعي إلى تحقيق الخير للفرد والجماعة داخل المجتمعات السياسية. ومفهومهم الغائيّ للأخلاق جعل العديد من أفكارهم سهلة التعيين والتبنِّي من قِبل المُنظِّرين المسيحيين، سواء مع مفهوم الشكوكيَّة عند أوغسطين، على سبيل المثال، المتوافق مع المُباهاة والعجرفة المَجدُولة بعمق في نسيج الثقافة الإمبراطورية الرومانية في العصور القديمة المتأخرة، أو مع مفهوم اليقينيَّة عند توما الأكويني، الذي رأى كيف أنَّ «هذِهِ الثَّلاَثَةُ التي تَثْبُتُ: الإِيمَانُ وَالرَّجَاءُ وَالْمَحَبَّةُ» في رسائل بولس الرسول (1 كو 13: 13) -التي تمَّ تصويرها على أنَّها فضائل لاهوتية

ومفهومة على نحوٍ صحيح- أبَاحت الاستخدام والتغيير المسيحي للأخلاق النيقوماخية عند أرسطو في أواخر أربعينيات القرن الثالث عشر مع الترجمة اللاتينية التي قام بها روبرت جروسيتيستي[35]. ومع ذلك، يرى المفكرون المسيحيون الغربيون أنَّ الحكماء الوثنيين القدماء، على الرغم من فهمهم للفضائل على أنَّها ضرورية لازدهار الإنسان، إلَّا أنَّهم أخطأوا في فهم الطبيعة البشرية: فإنَّهم إذا أثنوا على أنفسهم، يكونوا قد أفرطوا في تقدير خَيِّريتها الأصيلة وصَلاحها، واستهانوا بجمُوحها وحَرونها، ولا يكون بمقدورهم إدراك الغاية الحقيقية منها. ومن ثمَّ يكونوا قد أخطأوا في تقدير صعوبات تحقيق الخير للفرد، والفضائل اللازمة لهذه التجربة وترتيبها الصحيح في هذا المسعى، وقُصُور الاجتهاد البشري دون النعمة الإلهية، ونوع المجتمع الأخلاقي الذي سعت ممارسة الفضائل إلى خلقه، والنطاق العموميّ الشامل لهذا المجتمع. وبحسب المُنظِّرين المسيحيين، لم تكن هذه الهفوات مفاجِئة؛ فالمفكرون الوثنيون القدماء لم يعرفوا إله بني إسرائيل الواحد الحق الذي خَلَقَ الكون وخَلَقَهُم، مثل جميع البشر، على صورته، والذي تجلَّت أفعاله في التاريخ بين شعبه المختار وفي المسيح أكثر بكثير مما تفترضهُ البداهة والفطرة، وتكشفُ عنه التجربة العادية، أو يُبرهنهُ التأمل العقلاني. وبالتبعيَّة، وبغض النظر عن تبصُّراتهم، كان ثمة إلحاح من الفلاسفة الوثنيين على المغالاة في القدرات البشرية والاستغناء بالنفس عن الغير بطرائق شخصَّها وحلَّلها المفكرون المسيحيون الغربيون من آباء الكنيسة اللاتينية الأوائل عبر اللاهوتيين في العصور الوسطى وصولًا إلى علماء الإنسانيات في عصر النهضة وما بعده. ومن هنا تأتي أهمية كل من الإيمان والنعمة المنقولين في أسرار الكنيسة والأسرار المقدَّسة ومن خلالها. وقد كانت الليتورجيا وروافدها مركزية بشكل خاص: فالإفخارستيا مَثَّلت جسد المسيح من ناحية، وعَظَّمته -الخير العام وملكوت الله- من ناحية أخرى.

لا يمكن أن يكون هناك مجتمع مستقر بدون الفضائل، وهذا يعني أنَّه لا وجود للخير العام ومن ثمَّ لا وجود للخير الفردي ولا للخلاص: كان هذا هو المنطق الأخلاقي للمسيحية في العصور الوسطى. لقد كانت الأفعال الفاضلة عقلانية لأنَّها عززت الازدهار الفردي والجماعي معًا، وكانت أيضًا أفعالًا متوافقة مع قانون الطبيعة الإلهي، إذا كان

هذا القانون يعني أنَّه يجب دائمًا السعي إلى الخير واتِّقَاءَ الشر. لا غَرْو أنَّ المسيحية في العصور الوسطى المتأخرة شدَّدت بقوة على اكتساب الفضائل من خلال السلوكيات التي اعتاد عليها الرجال والنساء، مثل أعمال الرحمة الروحية السبعة، وأعمال الرحمة الجسدية السبعة. وقد شَاعَ تصوير هذه الأعمال في أوروبا أواخر العصور الوسطى، كما هو الحال في لوحة أعمال الرحمة الجسدية السبعة التي رسمها فنان هولندي مجهول الهويَّة من مدينة الكمار لكنيسة سانت لورانس بالمدينة في عام 1504[36]. كانت الفضائل الأخلاقية هي العِظات في الحكايات الأخلاقية التي يحكيها الوعَّاظ والعِبَر التي يستشهدون بها في الخطب والمواعظ، وكانت تُروى في القصص المنتشرة عن القديسين، وتُجسَّد في المسرحيات الأخلاقية، وتُصوَّر في الصور المتجسِّدة. وجميع هذه الفضائل مُستمدَّة من الكلمة المتجسِّد (المسيح) ومرتكزة عليه كمركز للدين ونموذج للاقتداء به: «كُونُوا مُتَمَثِّلِينَ بِي كَمَا أَنَا أَيْضًا بِالْمَسِيحِ» (1 كو 11: 1)، هذه العِظة من بولس الرسول تشير إلى منبع ومعيار الفضائل لكل المسيحيين في القرن الأول أو لِخَلْفِهِم في مطلع القرن السادس عشر الذين قرأوا الحِكم والمواعظ والوصايا البليغة في كتاب أكيمبيس «الاقتداء بالمسيح» (Imitation of Christ) في واحدة من أكثر من مائة وعشرين طبعة بسبع لغات مختلفة نُشِرت بين عامَي1470 و1520[37]. أمَّا بالنسبة لأخوات وإخوة الحياة المشتركة، فإنَّ «الارتقاء المتواصل للفضيلة الذي يُفضي إلى ثمارٍ أبديَّة» كان هو «الفكرة المهيمنة واللازِمة الدالة حقًّا في مذهبهم»[38]. وقد عَضَّدَ الكتاب المقدَّس وعزَّز أخلاقيات الكنيسة الغائيَّة التي تتمحور حول المسيح: افعل أشياء معيَّنة وتجنَّب أشياء أخرى، تَعَهَّدَ بهذه العادات والسلوكيات واغرسها في نفسك وأَعْرِض عن غيرها، كُن هذا الشخص ولا تَكُن ذاك، كُن قدِّيسًا، «بَلْ نَظِيرَ الْقُدُّوسِ الَّذِي دَعَاكُمْ، كُونُوا أَنْتُمْ أَيْضًا قِدِّيسِينَ فِي كُلِّ سِيرَةٍ. لأَنَّهُ مَكْتُوبٌ: كُونُوا قِدِّيسِينَ لأَنِّي أَنَا قُدُّوسٌ» (1 بط 1: 15-16، لا 19: 2).

لم يكن ثمة شك حول الفضيلة الحاكِمة هنا. في مجموعته الشهيرة من خُطب الأعياد الدينية التي طُبِعَت ثلاثًا وعشرين مرة من عام 1483 إلى عام 1532، أسهبَ الكاهن الإنجليزي جون ميرك، في مطلع القرن الخامس عشر، في الكلام عن الطرائق التي تحقَّقت بها وصية يسوع «فَكُلُّ مَا تُرِيدُونَ أَنْ يَفْعَلَ النَّاسُ بِكُمُ افْعَلُوا هكَذَا أَنْتُمْ أَيْضًا

بِهِمْ»، وتواشجها مع الوصايا العشر؛ لأَنَّ «هذَا هُوَ النَّامُوسُ وَالأَنْبِيَاءُ» (متى 7: 12). يقول ميرك: «الجسد كيانٌ واحد، ينبثق منه كل ما يَحكُم الإنسان، كعقله، وفهمه، وغير ذلك. لذا، فإنَّ الحياة الفاضلة تزدهر وتنشأ عن المحبَّة فقط، التي هي الله نفسه»[39]. وقد جاء في الكتاب المقدَّس أنَّ اللهَ مَحَبَّةٌ (1 يو 4: 8) وفي تعاليم الكنيسة أنَّ الله قد تجسَّدَ في المسيح، الذي تألَّمَ وماتَ على الصليب بدافع المحبَّة ليُخلِّص «ٱلْبَشَرِ ٱلْخُطَاةِ». وعظَّمَ التجسُّدُ الطبيعةَ البشريةَ (مثل آلام المسيح) وشدَّدَ على محبَّة الله للبشر، وهي مسألةٌ أكَّد عليها المفكِّرون المسيحيون من العصور القديمة المتأخرة إلى عصر النهضة[40]. واستلزمَت وصية يسوع المركزية ممارسات عزَّزت نوعًا معينًا من المجتمع الأخلاقي: «هذِهِ هِيَ وَصِيَّتِي أَنْ تُحِبُّوا بَعْضُكُمْ بَعْضًا كَمَا أَحْبَبْتُكُمْ» (يو 15، 12). ومن هنا جاءت المواعظ الواردة في رسالة بطرس الرسول الأولى: «أَحِبُّوا بَعْضُكُمْ بَعْضًا مِنْ قَلْبٍ طَاهِرٍ بِشِدَّةٍ»، «وَلكِنْ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ، لِتَكُنْ مَحَبَّتُكُمْ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ شَدِيدَةً، لأَنَّ الْمَحَبَّةَ تَسْتُرُ كَثْرَةً مِنَ الْخَطَايَا» (1 بط 1: 22، 4: 8). وفي رسالة يوحنا الرسول الأولى: «لأَنَّ هذَا هُوَ الْخَبَرُ الَّذِي سَمِعْتُمُوهُ مِنَ الْبَدْءِ: أَنْ يُحِبَّ بَعْضُنَا بَعْضًا» و«يَا أَوْلاَدِي، لاَ نُحِبَّ بِالْكَلاَمِ وَلاَ بِاللِّسَانِ، بَلْ بِالْعَمَلِ وَالْحَقِّ!» (1 يو 3: 11، 18). لذلك، فإنَّ القديس أوغسطين، على سبيل المثال، وهو أب الكنيسة الأكثر تأثيرًا في العصور الوسطى في الغرب، قد صاغَ خُلاصة حِكمته عن الحياة المسيحية في تعليقه على رسالة يوحنا الأولى 4: «أحبب، واصنع ما شِئت»[41]. وفي مطلع القرن الثالث عشر، كانت عالمة اللاهوت البيجينية هاديويش برابانت أكثر شمولية في إحدى رسائلها: «عَسى أن يكون الحب الحقيقي هو هَمَكم ومبتغاكم في كل وقت وحين، حتى تدركوا الحقيقة والكمال وتكون أفعالكم من أجل الله، فأحِبوا الله وعَظِّموه، وقدِّروا الله حَقَّ قَدْرِهِ، في ذاته أولًا، ثمَّ في الصالحين الذين يُحِبَّهُم ويُحِبُّونَه، ولتُعطوهم كل ما يَعُوزَهم مهما كانت حالتهم»[42]. كان أحد المعاصرين لها هو توما الأكويني الذي اعتقدَ أن المحبَّة هي الفضيلة الأسمى المهيمنة في المسيحية أو «النموذج المثالي للفضائل»، على حد تعبيره، مثلما قال بولس الرسول إنَّه من بين الإيمان والرجاء والمحبَّة، فإنَّ «أَعْظَمَهُنَّ الْمَحَبَّةُ»(1 كو 13: 13)[43].

اِعتقدَ بولس الرسول أنَّ المحبَّة كانت المحور الذي انبثقت منه جميع الفضائل الأخرى، وأنَّ الاقتداء بالمسيح يوفر الضابط لعيش نوع معيَّن من الحياة داخل «مجتمعات الوعظ المتبادل»[44]. طيلة العصور الوسطى، كان يُنظَر إلى بولس الرسول على أنَّه كاتب الرسالة إلى أهل أفسس، التي حَضَّت متلقيها على ممارسة فضائل معيَّنة موجَّهة نحو الخير العام الذي كانت نتيجته هي نشأة مجتمع مسيحي: «فَأَطْلُبُ إِلَيْكُمْ، أَنَا الأَسِيرَ فِي الرَّبِّ: أَنْ تَسْلُكُوا كَمَا يَحِقُّ لِلدَّعْوَةِ الَّتِي دُعِيتُمْ بِهَا. بِكُلِّ تَوَاضُعٍ، وَوَدَاعَةٍ، وَبِطُولِ أَنَاةٍ، مُحْتَمِلِينَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فِي الْمَحَبَّةِ. مُجْتَهِدِينَ أَنْ تَحْفَظُوا وَحْدَانِيَّةَ الرُّوحِ بِرِبَاطِ السَّلاَمِ. جَسَدٌ وَاحِدٌ، وَرُوحٌ وَاحِدٌ، كَمَا دُعِيتُمْ أَيْضًا فِي رَجَاءِ دَعْوَتِكُمُ الْوَاحِدِ. رَبٌّ وَاحِدٌ، إِيمَانٌ وَاحِدٌ، مَعْمُودِيَّةٌ وَاحِدَةٌ، إِلهٌ وَآبٌ وَاحِدٌ لِلْكُلِّ، الَّذِي عَلَى الْكُلِّ وَبِالْكُلِّ وَفِي كُلِّكُمْ» (أفسس4.: 1-6)[45]. كما وَرَدَتْ مقاطع مماثلة تستنكرُ الرذائل وتُمجِّدُ الفضائل في جميع رسائل بولس وفي أجزاء أخرى من العهد الجديد[46]. وكانت الوصيَّة نفسها لمسيحيّي القرون الوسطى المتأخرة، على الرغم من ظروفهم المختلفة. لقد كان توماس أكيمبس صادقًا لمَّا قال: «أحبوا بعضكم حبًّا ليسوع، أمَّا حُب يسوع فمن أجل ذاته»[47]. إنَّ العيش كمسيحي يعني ممارسة بعض الفضائل في مجتمع مُكَوَّن جزئيًّا من تلك الفضائل ومحدود بشكل منظَّم بقواعد أخلاقية تستند إلى وصايا الله. وسواء سعى المسيحيون في العصور الوسطى المتأخرة إلى الاقتداء بالمسيح مباشرةً أو استرشدوا بالقديسين كخير مثال للاقتداء بالمسيح، فالنهاية كانت واحدة: العيش كجزء من جسد المسيح الممتد في المكان والزمان -المجتمع الأخلاقي للكنيسة، بما في ذلك أعضائها الأموات بقسميها الكنيسة المنتصرة (Church Triumphant) وتشمل المنتقلين الذين أكملوا جهادهم على الأرض وهم الآن أحياء بأرواحهم في الفردوس، والكنيسة المجاهدة (Church Militant) وتشملنا نحن الذين نجاهد من أجل أن نكمل سعينا بخوف ورعدة- من خلال الممارسة المشتركة للفضائل التي تُشكِّل هذا المجتمع باعتبارها طريق الخلاص.

كانت هذه هي القدوة الحسنة وأوامر الرب وفرائضه؛ أي الغاية والدليل، بعبارة أخرى، ما كان من المفترض أن يفعله المسيحيون وكيف كان من المفترض أن يعيشوا.

وكما رأينا في الفصل الثالث، تَركَ العالَم المسيحي اللاتيني -من الناحية العملية وبمعاييره الخاصة- الكثير من الأمور المنشودة؛ وهي حقيقةٌ أقرَّها واستهجنها العديد من المصلحين من القرن الحادي عشر إلى القرن السادس عشر. وبوجهٍ عام، لم تصل العلاقات الواقعية للمسيحيين في العصور الوسطى إلى الوحدة والمجتمع الذي، كما جاء في إنجيل يوحنا، صَلَّى يسوع من أجل قيامه ورَفَعَ عَيْنَيْهِ نَحْوَ السَّمَاءِ وصلَّى من أجل حواريه، وقال: «لِيَكُونُوا وَاحِدًا كَمَا أَنَّنَا نَحْنُ وَاحِدٌ، أَنَا فِيهِمْ وَأَنْتَ فِيَّ لِيَكُونُوا مُكَمَّلِينَ إِلَى وَاحِدٍ، وَلِيَعْلَمَ الْعَالَمُ أَنَّكَ أَرْسَلْتَنِي، وَأَحْبَبْتَهُمْ كَمَا أَحْبَبْتَنِي» (يو 17، 22-23). وأي شخص مُطَّلِع على التاريخ الاجتماعي والسياسي لأوروبا في العصور الوسطى المتأخرة يعرف كيف يتناقض هذا الرجاء بشكل قاطع مع طبيعة العديد من العلاقات الإنسانية، التي تتجلَّى في الحروب التي خاضها الحُكَّام المتصارعون وكذلك في العنف والجرائم المستشرية بين عامَّة الناس، وتشهد على ذلك كله السجلات القانونية التاريخية. لقد كان عالمهم عالمًا قاسيًا مُتجذرًا داخل عالم ماديّ مُوحِش على الدوام. في مطلع القرن الخامس، حذَّر أوغسطين، في كتابه «مدينة الله»، من المبالغة في الآمال والتطلعات وكثرة التمنِّي. فمن المؤكَّد أنَّه كان هناك العديد من القديسين والقديسات في أواخر العصور الوسطى في أوروبا، وبحلول أواخر القرن الخامس عشر، ازدهرت التقوى بين العامَّة، بإيعاز من رجال الدين، وساعدَ في ذلك اختراع الطباعة وارتفاع معدل معرفة القراءة والكتابة. ولكن من عجيب المفارقات هنا أنَّ الأفراد والطوائف الصغيرة الواعية داخل الجماعة الكبيرة من الملتزمين والموالين للكنيسة أو من غير الملتزمين بمؤسسية العقيدة قد يُزعزعوا استقرار المجتمعات المختلفة بجميع طوائفها، تلك المجتمعات التي سعوا إلى تجسيد نموذج الخير العام المسيحي فيها، وذلك من خلال الطابع الاجتماعي الجزئي لحراثتها للقداسة. كانت هذه مُعضلة حقيقية، بمعنى أو بآخر، للمسيحية اللاتينية منذ القرن الرابع، حين وَجَدَ قادتها أنفسهم بين عشية وضحاها مُكلَّفين بتغيير الإمبراطورية الرومانية عِوضًا عن إدامتها. المفارقة هنا أنَّ معاناة الاضطهاد على أيدي الوثنيين كانت أسهل -أو على الأقل أقل تعقيدًا- من نواحٍ مهمة، مقارنةً بمحاولة إعادة إنتاج المظالم الفادِحة والوقائع الإنسانية القاسية لعالَم

البحر الأبيض المتوسط في العصور القديمة المتأخرة الذي كان في طور التشكُّل طيلة قرون بل حتى آلاف السنين.

وفي إبان الألفية التي تحوَّلت فيها المسيحية الغربية إلى كَونيَّة مُمَأسَسَة، اتفقَ جميع قادتها تقريبًا على التفاوتات الكبيرة في الوضع الاجتماعي والنفوذ السياسي والوضع الاقتصادي بين البشر في العالَم الذي ورثوه. وكانوا يميلون إلى اعتبار هذه الاختلافات إمَّا أنَّها من عواقب الخطيئة الأولى أو أنَّها مشيئة الله في ترتيبه الهرمي للخَلْق. هذا التفسير للتباينات كان له آثار عميقة في مفهوم السلطات عن العدل وإقامته بين الناس، لأنَّ ما يعنيه الحصول على حق المرء كان متأثرًا بشدَّة بالوضع الاجتماعي والسياسي للفرد، وفي بعض الأحيان يَتحدَّد من خلاله، وهي مسألة سنتناولها بمزيد من التفصيل والعناية في الفصل الخامس. ومن هنا نشأ التوتر بين التفاوتات الواقعية والأخلاق المسيحية، وهو توترٌ ظلَّ إشكاليًّا ومربكًا طيلة عدة قرون (في الواقع، لا يزال مهمًا ومؤثرًا حتى اليوم). وعلى غرار فشل القادة الكنسيين والعلمانيين في الجمع بين المحبَّة والإكراه في ممارسة السلطة، أثَّرت الكنيسة في العصور الوسطى -ولكنها لم تنجح أبدًا- في تغيير السلوك الأخلاقي والعلاقات الاجتماعية والحياة السياسية للمُعَمَّدين، بحسب أخلاق الخير الخاصة بها.

ومع اضطرار قادتها إلى الارتجال والاختلاق بسبب الظروف في مطلع من القرن الرابع، نشأ عالَم مسيحي يشمل جميع المُعمَّدين. ولكن لم يكن يُتَوقَّع من الجميع ممارسة جميع الفضائل بالطريقة نفسها، أو بالدرجة نفسها. لقد تحدَّدت الفروقات. فمن خلال اتِّباع الممارسات التي ابتكرها آباء الصحراء المصريون، سعى أولئك الذين اعتنقوا الرَهبانِيَّة إلى بناء صورة مصغَّرة من المجتمعات الأخلاقية التي تصوَّرها المسيح. كانت مبادئ وتعاليم القديس بنديكت في القرن السادس بمثابة النموذج الأصيل في الكنيسة اللاتينية للرجال والنساء الذين كرَّسوا أنفسهم -عن وعي- لممارسة أسمى فضائل الإيمان، بما في ذلك الفقر الإراديّ والعِفة والطاعة، في استقرار مَنذُور مع الآخرين. ومن خلال الوصول إلى حد التخلي عن ضبط النوازع والأهواء البشرية -حب المال، والمتعة الجنسية، والقوة- فإنَّ هذه الفضائل، بقدر تَحقُّقها، زادت من تعظيم

الخير للفرد والجماعة، مما بَشَّرَ بالفرح الأبدي في الجنة كقربان إلى الله عن إتمام وصية المسيح بالمحبَّة: «مَنْ أَضَاعَ حَيَاتَهُ مِنْ أَجْلِي يَجِدُهَا» (مت 10: 39). المفارقة هنا أنَّ المتدينين من النساء والرجال الذين وَفُّوا نذورهم بصدق، اكتشفوا أنَّ الإيثار في الممارسات المشتركة كالصلاة والعبادة والعمل المتجذِّر في المحبَّة هو بالضبط ما يُقوِّض الأَنَانِيَّة وحُب النفس، ويعضِّد المحبَّة ومن ثمَّ المجتمع الذي ينتمون إليه. فالمؤازرة وزيادة المحبَّة المسيحية استلزمت وجود المجتمع الذي تقوى من خلاله: كانت هذه هي مفارقة الدجاجة والبيضة في الحياة الدينية المنذورة في العصور الوسطى.

لكن بغض النظر عن كل شيء، عاشَ المتدينون في العصور الوسطى المتأخرة مثل هذه الحياة. في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، كانت الرذائل متفشية حتى بين الرهبان والطُرُق التأملية أو الصوفية المسيحية، وهي رذائل حاولت حركة الملتزمين بالأوامر والنواهي (Observantine)، مع بعض النجاح، إصلاحها وتقويمها (حتى عندما أثارت هذه المساعي ردة فعل عنيفة من المتدينين الذين ظلُّوا موالين للتقاليد القديمة الراسخة)[48]. في تلك الفترة، سعى الأساقفة في أسقفياتهم ونوَّابهم من رجال الدين في أبرشياتهم -عندما كانوا هُم ونوَّابهم مقيمين في هذه الأسقفيات أو تلك الأبرشيات ويؤدون عملهم- إلى تَمَلُّق العامَّة واستمالتهم للابتعاد عن عالَم الثورة والتمرُّد، على أمل أن يجعلوهم يمارسون ما هو أقل من المتوقَّع من جميع المسيحيين. بيدَ أنَّه قد خاب مسعاهم بسبب استهزاء رجال الدين بالوصايا والفضائل التي كانوا يُعلِّمونها. لهذا السبب، ضمن جملة من الأسباب، بدا أنَّ العديد من العامَّة لم يفهموا مقصدهم، على الرغم من كل المواعظ والنماذج التي تبدَّت لهم. من الواضح أنَّ الكثير منهم اعتقدوا أنَّ القديسين ليسوا أكثر من مجرد شُفعاء مقتدرين يمكن أن يتزلَّفوا إليهم، وأنَّ الكنيسة كانت مجرد وعاء للسلطة (والمال) يمكن استغلاله لتحقيق مكاسبهم الخاصة، تمامًا مثل نظرة بعض رجال الدين للكنيسة في تنافِسهم فيما بينهم.

أوضح بريان تيرني كيف نشأ خطاب الحقوق الطبيعية «ius naturale» للإنسان لأول مرة في القرن الثاني عشر بين الفقهاء القانونيين الكنسيين الشارحين لمرسوم جراتيان (1140) (Gratian's Decretum) في سياق النزاع بين الباباوات والأباطرة

والرهبان المكرَّسين للعبادة (Regular clergy) والكهنة العاملين في أوساط الرعيَّة (Secular clergy) والأمراء الإقطاعيين ورعاياهم[49]. ونظرًا لأنَّهم مدينون، فكريًّا، لسيرورة إحياء القانون الروماني، فقد ادَّعى الفقهاء القانونيون الكنسيون شيئًا يجهله الرومان أو الإغريق القدماء: جميع البشر، وليس فقط أصناف معيَّنة منهم، لديهم حقوق طبيعية ذاتية، وحرية متأصِّلة، وقوة وسلطة، ولا عدالة مع انتهاك هذه الحقوق. كان الأساس الضمني لهذه الفكرة هو الادِّعاء اليهودي القديم، الذي تبنَّته المسيحية أيضًا، بأنَّ جميع البشر خُلِقوا على صورة الله كَشَبَهِه (تك 1: 26-27): كان القانون الطبيعي للبشر جزءًا من نسيج العالَم الطبيعي كما خَلَقَهُ الله.

ومن المفارقات أنَّ النقائِص السائدة لدى المسيحيين في ممارسة الفضائل هي التي أنتجت هذا الخطاب في العصور الوسطى عن الحقوق الطبيعية كنوع من التعويض التكميلي، والحماية من ممارسة الآخرين الخَطيَّة لرذائلهم. فإذا كان الأغنياء وذوو النفوذ أسخياء في تقاسم فائضهم مع الفقراء المعدمين، لما ناقش فقهاء القانون الكنسي وأكَّدوا على حق أولئك الذين يعيشون في جوعٍ مميت في السرقة من الأثرياء الموسرين[50]. لقد تصوَّر فقهاء القانون الكنسي ممارسة الحقوق الفردية الذاتية في إطار الأخلاق الغائيَّة للمسيحية، وليس كنظام أخلاقي بديل أو في تعارض معها. إنَّ ممارسة الفرد لحقوقه بشكل صحيح هي ممارسة الحرية الشخصية والسعي لتحقيق الخير الفردي مع التركيز على الخير العام والخلاص الأبدي كعضو في المجتمع الأخلاقي للكنيسة، وليس أن يفعل الفرد ما يشاء كصاحب السيادة «لقائمة شاملة من الاستحقاقات الأساسية»[51]. فعندما سعى بعض الخَطَأَة إلى تحقيق منفعتهم الخاصة على حساب الآخرين، ومن ثمَّ منعهم من الازدهار والإضرار بالخير العام، قدَّمت الحقوق وسيلة للإشارة إلى الظلم في أفعالهم، ووضع الأساس النظري للخطأ الذي حدث، وتوفير التعويض القانوني، أقله من حيث المبدأ. لذلك، فإنَّ نفس المشكلات السائدة التي ألهمت دعوات الإصلاح المتكررة والحَضُّ على القداسة داخل الكنيسة في العصور الوسطى المتأخرة، حثَّت أيضًا على نَشأة خطاب عن الحقوق الفردية، من فقهاء القانون الكنسي الأوائل إلى المفكِّرين أمثال هنري جينت ووليام الأوكامي

إلى الاسمانيين اللاحقين أمثال جان جيرسون وجاك ألمان[52]. في أواخر ثلاثينيات القرن السادس عشر، في سياق الاستعمار الإسباني في العالم الجديد، وَسَّعَ فرانسيسكو دي فيتوريا نطاق هذا الخطاب وطبَّقه على حقوق الهنود الأمريكيين ضد اللاهوتيين الذين جادلوا بأنَّهم كانوا يُنْظَر إليهم باعتبارهم «عبيد طبيعيين» أرسطيين[53]. بيدَ أنَّ الخطاب شيء والواقع الإنساني الملموس شيء آخر. في مطلع القرن السادس عشر، لم يكن هناك عاقل في أوروبا الغربية يختلف في أنَّه بالرغم من العديد من الاستثناءات الواضحة، إلَّا أنَّ مدينة الأرض (civitas terrena) الأوغسطينية ظلَّت ركنًا ركينًا من الوقائع الاجتماعية والحياة السياسية والسلوكيات الأخلاقية للمسيحيين الأثرياء منهم والفقراء، الكنسيين والعامَّة، الرجال والنساء.

وعلى الرغم من أنَّ علماء الإنسانيات المتدينين وذوي الفكر الإصلاحي لم يستفيدوا كثيرًا من النقاشات المدرسيَّة الذكية عن الحقوق، إلَّا أنَّهم كانوا عقلاء وأدركوا أهمية مفهوم «مدينة الأرض» في هذا الخطاب. فالمجادلات والاختلافات الفكرية الجادَّة بينهم وبين معاصريهم المدرسيين يمكن أن تحجب حقيقة أنَّ موقف مُحبي النصوص اللاتينية واليونانية من المثقفين كان مُنصفًا إزاء تقليد أخلاقيات الكنيسة الغائيَّة[54]. لقد أرادوا، ببساطة، أن يعيش الناس بمقتضى هذا التقليد، ومن ثمَّ تحويل مجتمع غير مسيحي بالقدر الكافي إلى مجتمع مسيحي شامل ديموغرافيًّا بمشيئة الرب. ومن هنا كانت أهمية سِيَر القِدِّيسين والحَمِيّة لها بين العديد من علماء الإنسانيات الألمان في أواخر القرن الخامس عشر ومطلع القرن السادس عشر، حيث كُرِّسَت حياة قديسيهم بشكل خاص لأساقفة القرون الوسطى الفُضَلاء كنماذج جديدة للإصلاح داخل الكنيسة[55]. وبين عامَي1420 و1520، كان أكثر من تسعين من علماء الإنسانيات الإيطاليين من كُتَّاب سِيَر القِدِّيسين المتحمسين لها بالقدر نفسه، والمنشغلين بأنَّ السِيَر الذاتية للأساقفة المقدَّسين وأعضاء الطُرُق الدينية (المتصوفة والزُهَّاد بشكل خاص)، وكذلك آلام الشهداء المسيحيين الأوائل، لن تظلّ محصورة في اللاتينية شبه الكلاسيكية[56]. وعلى غِرار أوغسطين وغريغوري العظيم وأنسيلم وبرنارد من كليرفو أو الأكويني أو بونافنتورا، اعتقدَ إيراسموس وجون كوليت وتوماس مور ورفاقُهم من

علماء الإنسانيات أنَّ المسيحية كانت شيئًا آخر غير ممارسة الفضائل التي استلزمتها المحبَّة المسيحية في المجتمع باعتبارها وسيلة لتحقيق الخير الفردي والسعي إلى الخلاص الأبدي كأعضاء في «جسد مسيحي مشترك»[57]. وزيادة على ذلك، فعلى الرغم من ازدراء بعض علماء الإنسانيات للفلسفة المدرسيَّة، فإنَّ آخرين (بدءًا من ليوناردو بروني في عام 1410) أُعجبوا بالأخلاق النيقوماخية التي وضعها أرسطو بسبب توافقها مع الأخلاق المسيحية، ولذلك أرادوا إتاحتها في أفضل النصوص والترجمات مثل مقدمة جاك لوفيفر ديتابل عن كتاب أرسطو «علم الأخلاق إلى نيقوماخوس»، على سبيل المثال، التي نُشِرَت لأول مرة في عام 1494، وأصبحت أكثر أعماله التي أُعيد نشرها، وفي عام 1497 أنتجَ نسخته الخاصة مع تقريظ للكتاب[58].

وبعد أن فرِحَ المصلحون من علماء الإنسانيات فَرَحًا عَظِيمًا وخَفَقَ قلبهم واتَّسعَ بسبب الإحياء الأخير للكثير من النصوص الكلاسيكية المنسيَّة منذ فترة طويلة، فإنَّهم قَدَّروا قيمة الفضائل وأهميتها كما شَرحها وعَلَّمَهَا الكُتَّاب اليونانيون والرومانيون القدماء، أكثر مما فعل العديد من أسلافهم المسيحيين في العصور الوسطى. وكان لديهم أفكارهم الخاصة عن أفضل الوسائل -من خلال إصلاح المناهج، وعلم أصول التدريس التنقيحيّ، والبلاغة الكلاسيكية، واستخدام الطباعة- لمحاولة غرس ما أطلق عليه إيراسموس «فلسفة المسيح» أو «الفلسفة المسيحية» *(philosophia Christi)*، بالنظر إلى أحوالهم وإمكاناتهم في مطلع القرن السادس عشر. ولكن عندما يتعلق الأمر بالفضائل الأكثر أهمية، وضرورة غرسها، وإمكانية ممارستها، كان إيراسموس ورفاقه من علماء الإنسانيات مُقلِّدين بالكليَّة. فقد كانت نفس الرسالة المتمثِّلة في ضبط النوازع والأهواء وممارسة الفضائل مع المسيح كقدوة والخلاص كغاية تُشكِّل جوهر الحرب الروحية التي أوصى بها إيراسموس، عندما أسهبَ في كتابه الشهير «دليل الفارس المسيحي» (*Handbook of the Christian Soldier*) (1503) في الحديث عن الصور التصارعيَّة والتَقوِّي بالله وحَمْل سلاح الله الكامل في الحياة المسيحية (أف 6: 10-17)، أو عندما وضع منهجًا لنشأة إمبراطور مستقبلي على غرار الإمبراطور شارل الخامس في كتابه «تنشئة أمير مسيحي» (*Education of a Christian Prince*) (*1516*).

في مقدمته لترجمته اللاتينية للعهد الجديد في عام 1516، تأثَّر إيراسموس ببولس الرسول بنفس قدر تأثُّره بتوماس أكيمبيس: «إذا كنا نبحث عن قدوة في الحياة، فلماذا يكون هناك قدوة آخر أعظم بالنسبة لنا من المسيح نفسه؟» كانت التَنشِئَة ونَهْل الناس من معين الفضائل -الكتاب المقدَّس نفسه- هما العنصران الرئيسيان الذي يمكن للمسيحيين من خلالهما الانتقال من النظرية إلى الممارسة: «بيدَ أنَّ الأساس هو أن يعرف الإنسان تعاليمه أولًا، [ثمَّ] يعمل بها» حتى يتغيَّر المسيحيون في [الأدبيات المسيحية]، حيث تتحوَّل النصوص إلى أخلاق[59]. وباستثناء إنجلترا، حيث جعلت إدانة «إنجيل اللولارد» في عام 1409 الترجمات المحلية العاميَّة موضع انتقاد وشك، كان إيراسموس مُقَلِّدًا أيضًا في حَمِيَّتِهِ لقراءة العامَّة للكتاب المقدَّس -على الرغم من أنَّه أثار حفيظة اللاهوتيين- مع الأخذ في الاعتبار جميع الطبعات الكاملة والمنقوصة والمُنقَّحة من الكتاب المقدَّس بلغات محلية عاميَّة مختلفة نُشِرَت في نصف القرن السابق[60].

كان معاصر إيراسموس قريب الشبه منه، مكيافيلي، أخلاقيًا منغمسًا في النصوص اللاتينية القديمة كذلك. شاركَ مكيافيلي في السياسة الإيطالية ابتداءً من عام 1498 مُمثلًا لموطنه الأصلي فلورنسا، وكان ذا بصيرة وفِطنة ويُدرك تمامًا الاختلاف بين تعاليم الكنيسة وسلوك العديد من أعضائها، أو كما قال «شتان بين حياتنا كما نحياها، وبين ما ينبغي أن تكون»[61]. وقد ألهمَ هذا التفاوت الحَمِيَّة الأخلاقية والمواعظ الحماسية للراهب الفلورنسي الدومينيكاني الأعظم تأثيرًا في تسعينيات القرن الخامس عشر، جيرولامو سافونارولا[62]. لم يجد إيراسموس وسافونارولا، بالإضافة إلى أكيمبيس وأوغسطين، شيئًا يمكن معارضته في نظرة مكيافيلي التقليدية للبشر: «من الممكن أن نقول عن عامَّة البشر إنَّهم ينكرون المعروف، ويحبون المراوغة في الحديث، ومُراءين، حريصون على تجنُّب المخاطر، راغبون في الكسب، هم أعوانك طالما استفادوا منك، وهم يفدونك بالدم وما يملكون وبحياتهم وولدهم، حين لا يكون هناك داعٍ لذلك، ولكن حين تقترب الأخطار، ينقلبون عليك»[63]. كانت هذه هي الحالة الطبيعية، والوصف الأساسي للبشر الخُطاة الذين لا يمارسون الفضائل الأخلاقية؛ بمعنى آخر، البشر الذين لم يألفوا الممارسة المتسقة للفضائل الأخلاقية بطريقة تُشَكِّل طبائعهم.

ولكن على الضد من علماء الإنسانيات الشماليين المنشغلين، بطريقة مسيحية تقليدية، بغرس الفضائل المعنيَّة بالخلاص الأبديّ، فإنَّ نظرة مكيافيلي المختلفة للخير الإنساني الجماعي -الحرية السياسية ومجد الدولة (ويُفضَّل أن تكون جمهوريّة)- أشارت إلى إعراضٍ شيشرونيّ جديد عن المسعى الذي ربطَ القواعد الأخلاقية، وممارسة الفضائل، والسعي وراء الخير العام على النحو المفهوم في التعبيرات المسيحية الموروثة.

لم يكن مكيافيلي نيتشويًا -إن جاز التعبير- يتبنَّى رؤية عصر النهضة لحياة بشرية «تتجاوز الخير والشر». ولم يُنكر أنَّ الأخلاق التقليدية تعلّمنا الصواب والخطأ والحق والباطل على نحو صحيح. لقد ادَّعى ببساطة أنَّ الممارسة الناجحة للسلطة تتطلب، بالضرورة، التخلي عن تلك الأخلاق: «ويجب أن يكون من المفهوم أنَّ الأمير حديث العهد بالإمارة لا يمكنه مراعاة كل ما يعتبره الناس خيرًا، وذلك لأنَّه في سبيله للحفاظ على الدولة قد يضطر للقيام بأعمال ضد الوفاء والإحسان والصفات الحسنة والدين»[64]. لا شك أنَّ أصحاب السلطة يجب أن يتحلوا بالفضائل وأن يكونوا من الأخيار، خشية أن يجعلوا أنفسهم من المُحْتَقَرين الأشرار في أعين رعاياهم ومن ثمَّ تضعف سيطرتهم وتتلاشى مهابتهم. لكنهم إذا أرادوا ممارسة السيادة والمحافظة عليها، حينها يجب أن تتفوق الشجاعة والقدرة (virtù) على الفضائل المسيحية التقليدية، التي كان بعضها، مثل التواضع والإيثار، غير متوافق مع القوة الحربية والشجاعة اللازمتين للنجاح السياسي[65]. كان مكيافيلي على دراية تامة بوحشية السياسة الإيطالية، خاصة بعد غزو تشارلز الثامن ملك فرنسا لإيطاليا في عام 1494. وقد صاغَ علماء الإنسانيات أنصار إيراسموس نسختهم الخاصة من الأخلاق المسيحية الغائية تحقيقًا لنفس هدف أسلافهم المصلحين في العصور الوسطى، في محاولة لسد الهوَّة بين الوصايا والقواعد الأخلاقية وبين الممارسة العملية. رأى مكيافيلي هذه الهوَّة، لكنه لم يكترث، وأعاد توثين ممارسة السلطة. وبطراق متعددة، وفي مفارقة عجيبة، كان الأساقفة الكنسيون الذين تعامل معهم هم أنفسهم الذين شَكَّلوا سيرورة فصل الأخلاق عن السياسة، بقيادة البابا ألكسندر السادس (تولى البابويَّة بين عاميّ 1492-1503) والبابا يوليوس الثاني (تولى البابويَّة بين عاميّ 1503-1513)، وقد كَتَبَ مكيافيلي في كتابه «أحاديث»

(*Discorsi*): «لقد خسرت إيطاليا الإخلاص والإيمان بسبب النموذج السيئ الذي قدَّمته الكنيسة الرومانية»[66]. لقد كان مكيافيلي على الضد من أوغسطين: فمن خلال تمجيد الفضائل المدنية للجمهورية، توارت «مدينة الله» عن الأنظار، أو ربما، في ضوء لاهوت مكيافيلي الخاص، كان يُنظر إليها باعتبارها خاضعةً ومشروطةً بأفعال الحُكَّام الذين نجحوا في مسايرة تقلُّبات الحظ في السعي وراء مَجد دنيوي[67].

لقد أثَّرت أفكار مكيافيلي عن الطبيعة البشرية في الرفض اللاحق للادِّعاء المسيحي (والأرسطي والأفلاطوني) عن التواشج بين الأخلاق والسياسة. فكل مَن آمن أن البشر هم مجرد أشرار مخادعين مولعين بالتملك و/أو أنانيين ونفعيين، بغض النظر عن تربيتهم أو تنشئتهم الاجتماعية، كان لِزامًا عليه أن ينظر إلى الرؤية المسيحية الغائية عن الطبيعة البشرية بوصفها طوباوية على نحوٍ خاطئ. لذلك، تبدو مساعي عيش حياة فاضلة محض حماقة لا طائل منها، والتطلُّعات لخلق مجتمع أخلاقي مترابط هي مجرد رغبات غير واقعية. يرى مثل هؤلاء المؤمنين أنَّ ممارسة السلطة تروم، في الأصل، السيطرة الحتمية على الرعايا الأنانيين والفاسقين، لا أن تحاول بطريقة مُضلِّلة غرس المحبَّة بين الفضائل الأخرى سعيًا وراء خير فردي موضوعي مزعوم أو خير عام يفضي إلى ازدهار بشري «حقيقي». يمكن القول إنَّ مكيافيلي وجدَ في هوبز وهيوم والعديد من المفكرين الآخرين خلفاء له فيما يخص آرائه عن الطبيعة البشرية.

من الناحية النظرية، على الأقل، فإنَّ التفريق العملي من مكيافيلي بين مُقتضيات الحياة السياسية والمعايير الأخلاقية فَصَلَ ممارسة السلطة عن أخلاقيات الفضيلة الغائية في أحوال الناس العامَّة، حيث تناقضت «واقعية» الأولى مع «مثالية» الأخيرة. والسياسات الناجحة، ومن ثمَّ الخَيِّرَة، كانت غير أخلاقية لا مَحالة، والسياسة غير الأخلاقية، بهذا المعنى، كانت هي القاعدة[68]. لم تعد السياسة تطمح إلى احتواء الأخلاق التقليدية، بل صارت عوضًا عن ذلك «فن الممكن»، ومع اعتياد الناس على الوقائع الإنسانية الجديدة، تتغيَّر آراؤهم فيما يتعلق بما هو ممكن وما هو مستحيل. فما استمر معاصروه وخلفاؤه في عصر الإصلاح -الذين أسدوا المشورة للأمراء- في اعتباره غاية الطبيعة البشرية ضمن رؤية مسيحية موروثة للعالَم، ازدراهُ مكيافيلي باعتباره «عالمًا

خياليًّا»[69]. وبهذا المعنى، أخذَ مكيافيلي الوقائع البشرية المشروطة تاريخيًّا التي عَرِفها، بالإضافة إلى معرفته بالأحداث السياسية القديمة التي اسْتَهْوَته، كدليل على كيف كانت ماهية الأشياء ببساطة، وما كان يجب أن تكون عليه. البشر هم البشر، والعالَم لا يتغيَّر، والممارسة الفعَّالة للسلطة تقتضي التخلي عن الأخلاق، والحُكَّام العظماء ينصرفون عن ممارسة الفضائل إلى التحلي بالقدرة والشجاعة، وبوسع المرء أن يمارس السلطة أو أن يكون أخلاقيًّا، ولكن ليس كلاهما. وهكذا وُضِعَ الأساس النظري لعناصر مهمَّة في السياسة الواقعية الحديثة، ولسيرورة تذويت الأخلاق من خلال فصلها عن الممارسة الناجحة للسلطة، وذلك بالاقتران مع الاضطرابات التي أحدثها الإصلاح.

توفي مكيافيلي في عام 1527. وانتشر كتاب *«أحاديث»* وكتاب *«الأمير»* في مخطوطات مختلفة ولكن لم يُنشرا حتى عام 1531 و1532، تِباعًا[70]. ولا حيلة لنا أن نعرف التأثير المحتمل لهذه الكتابات وكتاباته الأخرى لو لم يحدث الإصلاح. ومع ذلك، وإلى جانب النزاع ثقيل الوطأة والعنيف حول الخير المسيحي في عصر الإصلاح، أسهمَ فصل مكيافيلي للسياسة عن الأخلاق في حدوث تحوُّلات جديدة. والنتيجة النهائية غير المتوقَّعة كانت نوعًا جديدًا من الأخلاق في العالم الغربي، نوعًا من الأخلاق التي سيتم في الأخير تنظيمها وفرضها بواسطة الدول ذات السيادة التي حَمَت الحقوق الفردية، وكما رأينا في الفصل السابق، هيمنت على جميع تمظهرات الدين في الممارسة العامة للسلطة. وعلى الرغم من المعتقدات العديدة المشتركة بين الكاثوليك وغالبية البروتستانت في القرن السادس عشر، فإنَّ خلافاتهم وما صاحبها من اضطرابات وانقسامات كانت نقطة انطلاق غير منشودة للاستحداثات الأيديولوجية والمؤسسية التي وجدوها عدائية ومؤذية.

لم يكن أي من هذا متوقعًا في بداية عصر الإصلاح. لقد اعتقد العديد من العَرَّافِينَ الراصدين للأحداث، آنذاك، أنَّ نهاية العالم باتت وشيكة. وأولئك الذين رفضوا سلطة الكنيسة الرومانية ابتداءً من عام 1520 كانوا قلقين بشأن الهوَّة الكبيرة بين التعاليم والممارسات المسيحية التي تناولها علماء الإنسانيات من أنصار إيراسموس ومكيافيلي، حتى عندما اعتبروا أنَّ مشكلات العالم المسيحي مجرد عَرَضٌ لضلالات عقائدية

أعمق. لكنهم على النقيض من مكيافيلي، لم يكونوا مستعدين لفصل ممارسة السلطة عن الأخلاق المسيحية. بل الأمر بعين الضد، فالسياسة كانت بحاجة إلى المزيد من الأخلاق المسيحية، والكتابيَّة على وجه الخصوص. لذلك، سعى هؤلاء المسيحيون الذين تبرأوا من الكنيسة الرومانية إلى حل هذه المعضلة، لا من خلال التفكير في التجربة السياسيّة الشخصية أو التاريخ الوثني القديم، ولكن في الكتاب المقدَّس. فمَن يعرف أفضل من الله نفسه ما الخير للبشر، وكيف يجب أن يعيشوا، وما الذي يجب عليهم السعي إليه، وما الذي يجب عليهم اجتنابه؟ وكيف لمشيئة الله أن تُعْرَف إلَّا من خلال كلمته، مجرَّدةً من كل إضافات تزييفية وتحريفية، واجتهادات واستحداثات غير كتابيَّة، وتكهنات فلسفية وثنية؟

لقد رأينا ما حدث، بوجهٍ عام، عندما لجأ الذين تبرأوا من الكنيسة الرومانية إلى الكتاب المقدَّس للحصول على إجابات لأسئلة الحياة. في مطلع عشرينيات القرن السادس عشر، اختلفوا حول معنى كلمة الله بطرائق اجتماعية وسياسية مثيرة للانقسام والشِقاق. وكان هذا الانقسام مُدمِّرًا، لا مَحَالَةَ، من الناحية الأخلاقية بسبب التواشج بين الأخلاق والسياسة، والطرائق الراسخة بعمق التي سعى من خلالها الجميع إلى تشكيل العلاقات الاجتماعية والسلوك البشري داخل المجتمع الأخلاقي للكنيسة طيلة قرون عديدة. فالبروتستانت ادَّعوا أنَّ السلوكيات الخَطِيَّة لرجال الدين الكاثوليك وعامَّة الناس لم تكن مجرد نتيجة للفشل في تجسيد الفضائل المسيحية، كما كان يعتقد المصلحون في العصور الوسطى وعصر النهضة؛ بل الأدهى والأمرّ أنَّها كانت نِتاج عقائد باطلة تتعارض صراحةً مع مشيئة الله المتجليَّة. قدَّم هذا الادِّعاء تفسيرًا بديلًا للحالة المُزرية للممارسات المسيحية: فما الذي كان مُتوقَّعًا عندما كانت السلوكيات «المقدَّسة» لـ«القديسين» تستند إلى تعاليم مُضلِّلة في الأساس؟ وإن كان الاعتقاد صادمًا، بقدر ما يفهم المرء مخاطر ذلك، فهو يعني (على الأقل من حيث المبدأ) أنَّه لا بُد للمرء أن يترك الكنيسة الرومانية، التي في جَشَعِها وحراستها لمصالحها أعلنت نفسها مأوى نقيض المسيح الذي ظهر في آخر الزمان. وعلى الضد من التأثير المحدود لرفض سلطة الكنيسة الرومانية في العصور الوسطى، فقد أنهى النجاح الكبير للإصلاح أكثر

من ألف عام من مساعي الغرب اللاتيني لخلق مجتمع أخلاقي مُوحَّد عبر المسيحية. ومع أفول الإصلاح، انتهى احتكار الكنيسة الرومانية الفعلي للعالَم المسيحي. وعلى الضد من ذلك، عندما اعتمدَ ناقدٌ مُكَرَّسٌ للادِّعاءات البابوية في القرن الرابع عشر مثل وليام الأوكامي بشدة على القانون الكنسي في حُججه، أحرقَ لوثر كتب القانون الكنسي مع المرسوم البابوي «*Exsurge Domine*» (*تجلَّ أيُّها الرب*) في فيتنبرغ في 10 ديسمبر 1520، بعد أشهر فقط من حثِّه النبلاء الألمان على رفض القانون الكنسي بالكامل في محاولة لإصلاح الكنيسة[71]. وهربًا من بَابِل الْعَظِيمَة أُمُّ الزَّوَانِي وَرَجَاسَاتِ الأَرْضِ التي وردَ ذكرها في سفر الرؤيا، سيتعيَّن على المسيحيين المناهضين للكنيسة الرومانية بناء مجتمع أخلاقي من جديد، يقوم على الكتاب المقدَّس.

ومع ذلك لم يظهر مثل هذا المجتمع الأخلاقي البديل. لم يكن هناك سوى مجتمعات أخلاقية متصارعة، لأنَّ الانقسامات الاجتماعية كانت نتيجة آنيَّة ومباشرة لادِّعاءات البروتستانت التأويلية والعقائدية المتناقضة. وفي القرن السادس عشر، استمرَ البروتستانت من الإصلاحيين الحاكميين والراديكاليين في الإيمان بالخلاص الأبديِّ باعتباره الغاية النهائية والخير المُطلق للبشر، مدعومين بتفسيراتهم الخاصة للكتاب المقدَّس التي صدَّق عليها -زَعْمًا منهم- الروح القُدُس. وفي هذه المسألة، ظلَّت أخلاقهم، مثل المسيحية التقليدية، أخلاقًا غائية للخير تمتد إلى ما بعد الموت. لكنهم اختلفوا اختلافًا كبيرًا حول كيفية ارتباط هذه الغاية النهائية بما قاله الله أيضًا في الكتاب المقدَّس، من صِفَة الطبيعة البشرية الساقطة وعلم الكنيسة (الإكليسيولوجي) إلى الاشتغال الصحيح بالخدمة، وممارسة الانضباط والتهذيب، والاحتفال بالأسرار المقدَّسة. إذ كيف يجب أن يعيش المسيحيون هذا الجانب من الموت؟ بماذا أمر الله، وبماذا أَوْصَى، وماذا حرَّم، وماذا حَلَّل؟ لقد اختلفَ المسيحيون الذين نبذوا الكنيسة الرومانية بشدَّة حول الخير كنتيجة مباشرة لتفسيراتهم المتعارضة للكتاب المقدَّس، وهذا بدوره حدَّدَ تعييناتهم المتباينة وتبنيهم للتقاليد المسيحية، كما رأينا في الفصل الثاني.

هنا نرى، مرة أخرى، تكلفة النزعة الأكاديمية للفصل بين الإصلاح الراديكالي والإصلاح الحاكمي المدعوم من السلطة الحاكمة. فبالطريقة نفسها التي كان

البروتستانت أصحاب الضمير الصادق مُلزَمين -أقله حيث المبدأ- بترك الكنيسة الرومانية بمجرد إدراكهم للآثار المترتبة على معتقداتهم، كان البروتستانت الراديكاليون أصحاب الضمير الصادق مُلزَمين أيضًا برفض المجتمعات الأخلاقية مثل فيتنبرج اللوثرية أو زيورخ الزوينجلية. وقد أوْجَزَ هذه المسألة مايكل ساتلر، الراهب البينديكتيني السابق الذي تحوَّل إلى زعيم سويسري قائل بتجديد المعموديَّة، في عام 1527، لَمَّا قال: «الوحدة في غير الله وفي غير المسيح ليست سوى رِجس يجب أن نتجنَّبه ونفرُّ منه»[72]. لقد كان البروتستانت الراديكاليون، كلٌّ بطريقته الخاصة، يَحذون حذو الخصوم البروتستانت المدعومين سياسيًّا الذين عارضوهم. إذ كان البروتستانت الراديكاليون يفعلون مثل ما فعله المُصلح الدومينيكاني السابق مارتن بوسر، وزميل لوثر علماء الإنسانيات فيليب ميلانكتون، وأندرياس أوزياندر، وولفغانغ كابيتو، ويوهانس أويكولامباديوس، ويوهانس بوغنهاغن، وكل مُصلح بروتستانتي آخر يتمتع بالحماية السياسية: لقد رفضوا المجتمعات الأخلاقية غير المرغوب فيها التي لم يلتزموا بادِّعاءاتها، مُقتنعين بأنَّ قادة هذه المجتمعات علَّموا الأكاذيب والأضاليل بدلًا من تعليم الحق الإلهي. وكما رأينا في الفصل الثاني، أسَّسَ جميع البروتستانت رفضهم على نفس الأساس: تفسيرهم للكتاب المقدَّس، والإضافات على الأناجيل، وتجربتهم الذاتية. ولأنهم يفسِّرون بشكل مختلف، تعدَّدت طرائق رفضهم.

في عام 1524، على سبيل المثال، انتقدَ توماس مونتزر لوثرَ ووصفه بأنه «كذَّاب» وتهكَّم على «الجسد الخَنُوع المترَف القابع في فيتنبرغ» لفصله الاستغراق الخلاصيّ في الذات عن العلاقات الاجتماعية والممارسات السياسية المُجحِفة. وحثَّ مونتزر، عوضًا عن ذلك، على الواجب الأخلاقي للقيام بثورة يباركها الرب[73]. ويرى بالتازار هوبماير أنَّ الإصرار على التبرير بالإيمان وحده ورفض الإرادة الحرة في مسائل الخلاص كانا «أنصاف حقائق لا يمكن للمرء أن يستنتج منها أكثر من أنصاف أحكام»، وفي حال اعتبارهما حقيقةً كاملةً، فإنهما «أشدُّ ضررًا من الكذب»[74]. لقد أسهبتُ بما فيه الكفاية في الحديث عن «الاكتشاف» الجوهري للوثر في عصر الإصلاح، أقصد التبرير بالإيمان وحده. على الجانب الآخر، فإنَّ اللاهوت الإفخارستيِّ لكاسبار شوينكفيلد قاده ليس

فقط إلى رفض لوثر ومجتمعه الأخلاقي ولكن أيضًا إلى منع جميع أتباعه من الاحتفال بعشاء الرب في عام 1526، في حين أنَّ الروحانيَّة المختلفة لسيباستيان فرانك استغنت تمامًا عن «البرَّانيات» الدينية وأعادت تصوُّر الإيمان بعبارات تجريبية وغير عرفانية[75]. وأصرَّ الهوترتيون على الملكية الجماعية للممتلكات باعتبارها ضرورية للخير العام المسيحي، الأمر الذي فصلهم ليس فقط عن البروتستانت المدعومين من السلطة الحاكمة ولكن أيضًا عن الإخوة السويسريين ومجموعات القائلين بتجديد المعموديَّة الأخرى[76]. بوسعنا ذِكر العديد من الأمثلة، ليس فقط من عشرينيات وثلاثينيات القرن السادس عشر ولكن طيلة عصر الإصلاح وما بعده.

تُشكِّل الانقسامات الاجتماعية الناشئة عن التأويلات المتباينة للكتاب المقدَّس جزءًا جوهريًّا في مسألة التذويت الحديث وغير المقصود للأخلاق، شأنها في ذلك شأن الإجابات المتنافِسة عن أسئلة الحياة المبنيَّة على الكتاب المقدَّس باعتباره الأصل القديم وغير المنشود للتعددية المعاصرة المفرطة. ولأنَّ ممارسة الفضائل وحِراسة القواعد الأخلاقية يعتمدان على العلاقات الاجتماعية في المجتمعات الأخلاقية، كان لِزامًا على الاضطرابات التي تحدث في تلك المجتمعات أن تُلحق الضرر بممارسة الفضائل. والسؤال هنا: إلى أي من المجتمعات المتنافِسة يجب أن ينتمي المرء، ولماذا؟ ربما يرى البعض أنَّ تَشَكُّل مجتمعات أخلاقية متناقضة يوحي بأنَّ الأخلاق نفسها مشروطة ومَبْنِيَّة، أو -أقله- أنَّ أُسسها وقواعدها منفصلة عن الدين. فمنذ بداية الإصلاح وحتى يومنا هذا، أنتجَ الإصرار على مبدأ «الكتاب المقدَّس وحده» وتفرعاته مجموعة مُطلَقة من التأويلات المتناقِضة للكتاب المقدَّس، مع تداعيات اجتماعية جوهرية وواسعة النطاق على الأخلاق[77].

بالنظر إلى أنَّ المجتمعات الأخلاقية اجتماعية لا مَحَالَةَ، فمن الخطأ التحليلي السعي إلى فصل الالتزامات الأخلاقية لبروتستانت القرن السادس عشر عن خلافاتهم العقائدية أو طوائفهم الدينية على أرض الواقع. فعلى الرغم من أنَّ جميع القائلين بتجديد المعموديَّة، على سبيل المثال، إضافةً إلى اللوثريين والبروتستانت المصلحين، أقرُّوا بحقيقة الوصايا العشر بالإضافة إلى العديد من التعاليم الأخلاقية من الأناجيل،

إلَّا أنَّهم لا ينتمون إلى مجتمع أخلاقي مسيحي مشترك مع اللوثريين أو البروتستانت المصلحين. فالخلافات حول معموديَّة الأطفال وقضايا أخرى أدَّت إلى تقسيمهم اجتماعيًا، ومن ثمَّ جعلت من المستحيل إقامة أي مجتمع أخلاقي مشترك؛ وهي حقيقة تأكَّدت بقوة في أواخر عشرينيات القرن السادس عشر ومطلع ثلاثينيات القرن السادس عشر، عندما أعدمت السلطات اللوثرية والزوينجلية والكاثوليكية في وسط أوروبا المئات من القائلين بتجديد المعموديَّة غير التائبين[78].

وبالمثل، فإنَّنا إذا ما أردنا فهم التأثير التاريخي للإصلاح، فمن الخطأ التحليلي استبدال آراءنا اللاهوتية بآراء بروتستانت القرن السادس عشر في محاولة للتفريق بين «مبادئ الإصلاح المركزية» و«القضايا الفرعية»[79]. لقد اتفقَ لوثر وزوينجلي على أربع عشرة مسألة من أصل خمس عشرة مسألة تمت مناقشتها في مؤتمر ماربورج في بداية أكتوبر 1529، لكنَّ خلافهما الدائم حول العقيدة الإفخارستية لم يكن مسألة ذات أهمية ثانوية[80]. بل الأمر بعين الضد، فبالنظر إلى أنَّ موقفهما العنيد بشأن العشاء الرباني أدَّى إلى فصل اللوثريين عن البروتستانتية الإصلاحية من الناحية الاجتماعية، فقد أفضى إلى فصلِهم أيضًا كمجتمعات أخلاقية. فلم يعودوا يتعبَّدون معًا ولا يسعون إلى تحقيق الخير العام المشترك لأنَّهم اختلفوا حول القربان المقدَّس، الأمر الذي شَكَّل، كما يقول جورج ريتشارد بوتر، «هوَّةً لا يمكن سدها ستتعاظم أهميتها في المستقبل»[81]. وبقدر ما استمر النزاع بين اللوثرية والبروتستانتية الإصلاحية طيلة عصر الإصلاح، وظلَّ مهمًّا من الناحية الاجتماعية حتى يومنا هذا، فإنَّ هذا الخلاف العقائدي بين لوثر وزوينجلي لا يمكن اعتباره مسألة ذات أهمية ثانوية في تاريخ البروتستانتيَّة أكثر مما كان عليه بالنسبة لهم. والآراء الفردية والتطلُّعات المسكونية اليوم لا صلة لها بالموضوع، فكل ما فَصَلَ المسيحيين عن بعضهم البعض عقائديًّا كان ذا أهمية أخلاقية جوهرية بسبب آثاره الاجتماعية. إنَّ النزوع الحديث إلى عدم إدراك هذا الأمر هو في حد ذاته نتيجة عَرَضيَّة للتاريخ الذي جرى تحليله في هذا الفصل، والذي ينعكس في الرأي السائد بأنَّ سيرورة تحديد الحق والباطل، والخير والشر، هي مسألة اجتهاد واستبصار من ذواتٍ حُرَّة، بقطع النظر عن المجتمعات الأخلاقية الموضوعية، ما يسميه جيروم ب. شنيويند «الطريقة الحديثة لفهم ذواتنا كفاعلين أخلاقيين»[82].

على الرغم من حقيقة أنَّ التعبيرات الحديثة العديدة للبروتستانتية هي نِتاج التباين الذي اتسمت به منذ مطلع عشرينيات القرن السادس عشر، فإنَّ تأثيرها الاجتماعي والسياسي والثقافي إبان الحقبة الحديثة المبكرة، لا سيما في أوروبا، كان نتيجة أفعال الكنائس اللوثرية والبروتستانتية الإصلاحية (بما في ذلك كنيسة إنجلترا). وحدها الأنظمة الطائفية البروتستانتية المدعومة من السلطة الحاكمة كانت تمتلك الوسائل السياسية للسعي إلى إقامة مجتمعات أخلاقية تتعايش مع مجتمعاتها السياسية الخاصة. وقد استلزمت مساعيهم التزامًا تقليديًّا مناهضًا للمكيافيلية بفكرة أنَّ أخلاق الخير المسيحية وممارسة السياسة كانتا -بل ويجب أن تكونا- مرتبطتين بالكليَّة وتُعضِّدان بعضهما البعض، غيرَ أنَّ السلطات الكنسية والسلطات الزمنية العلمانية تُحدِّد مسؤوليات كل منها. وقد صَحَّ هذا، بشكل خاص، على الأنظمة البروتستانتية الإصلاحية في المناطق المحظورة جغرافيًّا، مثل المدن المُسوَّرة على غرار مدينة زيورخ بقيادة هينريش بولينر، أو مدينة جنيف بقيادة ثيودور بيزا. هناك، كان يُتَوقَّع من رجال الإكليروس في سلطة الكنيسة القضائية أن يُعضِّدوا الكرازة بالإنجيل، والتعظيم الدؤوب من شأن الأخلاق المسيحية، والحراسة الراسخة للتأديب الكنسيِّ الذي أطلق عليه جون كالفن «عَصَبُ الكنيسة»[83]. وقد استنكر زوينجلي الفجوة بين الممارسة الفعلية والتعاليم المسيحية الحَقَّة في عام 1523، قائلًا: «يجب على الحُكَّام، قبل كل شيء، دفع الناس إلى معرفة الله حق المعرفة» و«تشريع القوانين لتتوافق مع ناموس الله»[84]. لقد كان أي تناقض مع «مملكتيِّ» لوثر وتفريقه بينهما أقل أهمية من الناحية العملية مما يمكن تخيله؛ لأنَّ السلطات اللوثرية سعت هي الأخرى إلى إنشاء مجتمع أخلاقي مسيحي من خلال وصاية السلطات السياسية على القساوسة الخاضعين لها والمتعاونين معها، سواء في الأقاليم الألمانية أو الدول الاسكندنافية[85].

وبقطع النظر عن النزوع الدائم إلى الخلاص الأبدي، فإنَّ الأخلاق التي سعت الأنظمة البروتستانتية المدعومة من السلطة الحاكمة إلى غرسها تختلف عن أخلاقيات الفضيلة المسيحية الموروثة بطرائق جوهرية. وهذه الاختلافات نشأت من الأنثروبولوجيا اللاهوتية وعقيدة الخلاص للمصلحين المدعومين من السلطة الحاكمة، والتي كانت

بدورها مرهونة بتفسيراتهم الكتابيَّة. في اللاهوت اللوثري والبروتستانتي الإصلاحي في القرن السادس عشر، لم يكن للخلاص علاقة بالفضائل لأنَّه لا علاقة له بحرية الإنسان أو إرادة الإنسان. كما لم يُسْهِم السلوك المسيحي الفاضل في الخلاص الأبدي للفرد، ولكنه كان نتيجة تقديسية للخلاص بالإيمان من خلال النعمة التي هي عطية الله. وقد رفض البروتستانت من الإصلاحيين الحاكميين وجهة نظر الكنيسة الرومانية عن الطبيعة البشرية، مقتنعين بأنَّها مبنيَّة على تفسير مُضلِّل للكتاب المقدَّس مغشوش بفلسفةٍ وثنية. فهم يرون، حتى بعد المعموديَّة، أنَّ البشر، بدون الله، لا يقدرون أن يفعلوا شيئًا سوى الخطيئة ولا حيلة لهم في خلاصهم. أو كما يقول كالڤن، «كل ما تتصوَّره طبيعتنا، وتتعهّده، وتخطط له، وتسعى إليه، هو شرير دائمًا»[86]. ألم يقل يسوع بوضوح «لأَنَّكُمْ بِدُونِي لاَ تَقْدِرُونَ أَنْ تَفْعَلُوا شَيْئًا» (يو 15، 5).

لم تكن هناك بَقِيَّةٌ خير من صورة الله في الإرادة البشرية، ولا يوجد مَن يستحق نعمة الله فينا، ولكن فقط بِئْرَ هَاوِيَةٍ تتفجَّر منه الخطيئة، «كما يُنتِج الأتون المشتعل لهبًا وشرارات، وكما يتدفَّق الماء باستمرار من الينبوع»[87]. كانت هذه ببساطة النتيجة الطبيعية والغاية المنشودة للتبرير بالإيمان وحده والخلاص بالنعمة وحدها. وكما هو متوقَّع، تمرَّدَ الخُطاة على العواقب المُخزِية للحقائق التأسيسية للمسيحية. لكنَّ ناموس الله دَحضَ كل ادِّعاء بشري مُبرَّر في ذاته، لأنَّه لا يسع أحد من البشر أن يُتَمِّمْ الوصايا التي ألقاها المسيح في موعظته على الجبل. بهذه الطريقة فقط يمكن للخُطاة اليائسين الذين أضناهم الغرور، أن يكونوا مستعدين، مثل الإسفنج المُجَفَّف، لاستقبال فيوضات نعمة الله المُخَلِّصَة التي أنتجت إيمانًا مُبررًا، ثمَّ أعمالًا مقدَّسة. ثمة سيرورة متدرجة من الدُربَة والانضباط العقلاني للنوازع والأهواء من قِبل ممارسين أكثر فاعلية للفضائل الأخلاقية على نحوٍ متزايد، سواء نَظَّرَ لها علماء اللاهوت المدرسيون أو علماء الإنسانيات الإيراسميون، أخطأت بشكل مُضحِك في تقدير فساد الطبيعة البشرية الساقطة وأساءت فهم كيفية عَمَلَ الرَّبِّ. فالنعمة هي عطية إلهية مجانية جاءت دفعة واحدة، وليس في أجزاء صغيرة يتم توزيعها بشكل مقدَّس، ولا من خلال الممارسة «الحرة» للفضائل المكتسبة. لقد كانت العِظات لممارسة الفضائل كجزء من سيرورة الخلاص تجديفية: كانت بمثابة دعوات

مُبَطّنة للبشر لمحاولة تخليص أنفسهم، ومقاومة، حسب كالڤن، «إذلالنا وسحقنا بسبب إدراكنا لفقرنا المدقع»[88]. والرب يسحقنا ويوبِّخنا على عجزنا وإثمنا من طريق شريعته وناموسه ويخلِّصُنا من خلال إنجيله. والبشر لا حيلة لهم في أي شيء البتَّة. لا غَرْو، إذن، أنَّ لوثر انتقدَ أرسطو بشدَّة في عام 1520 وقال عنه «ذلك الوثني الداهية المغرور اللعين»، وانتقدَ تحديدًا كتاب «علم الأخلاق إلى نيقوماخوس» ووصفه بأنَّه «أسوأ كتاب على الإطلاق، لأنَّه يتعارض بالكليَّة مع نعمة الله والفضائل المسيحية»[89].

وبهذه الطريقة، فإنَّ المُصلحين البروتستانت المدعومين من السلطة الحاكمة، لم يفصلوا أنفسهم عن المجتمع الأخلاقي للكنيسة الرومانية فحسب، بل رفضوا نسختها من الأخلاق المسيحية الغائية، على الرغم من خلق نسخهم الخاصة من أخلاق الخير المسيحية. كما أنكروا الممارسة الحرة والعقلانية للفضائل في السعي وراء الخير في أي مكان في محاولة لضبط النوازع والأهواء وتأديبها وإعادة توجيه الرغبات البشرية الفطرية. فالإرادة البشرية المُعوَجَّة لم تحتفظ بأي نزوع إلى الخير، ومن ثمَّ لم يكن هناك شيء لتأديبه وتهذيبه، وهي بذلك «لا إرادة» أو «جَبريَّة» (Noluntas) وليست «إرادة» (Voluntas)، بحسب تعبير لوثر. وبالتبعيَّة، فإنَّ قانون الأخلاق الطبيعي كما هو مفهوم تقليديًا كان خطًا مقولاتيًا؛ لأنَّ البشر الخُطاة لم يكونوا أحرارًا في السعي وراء الخير واجتناب الشر. كما قال لوثر: «إنَّ الإرادة البشرية مثل دَابة الحمل، إذا امتطاها الرب رغبت، وانطلقت كما يشاء الرب، وإذا امتطاها الشيطان رغبت، وانطلقت كما يهوى الشيطان. وهي لا تستطيع أن تختار راكبها»[90]. في حين يرى ميلانكتون أنَّ الراكب امتطى إرادة القائلين بتجديد المعموديَّة وكذلك إرادة «العامَّة» في 1524-1526: فعقب زيارته لمواقع في تورينجيا في صيف 1527 أعاد تقييم كتاب أرسطو «علم الأخلاق إلى نيقوماخوس» وقرَّرَ إعادة إدخاله في المناهج الجامعية في فيتنبرغ[91]. وبسبب الاختلاف الجذري بين القانون والإنجيل، كان بمقدور ميلانكتون فصل الأخلاق عن اللاهوت بالكليَّة، و«تطبيق عقيدة المملكتين التي صاغها لوثر على الأخلاق»[92]. وظلَّ الباباويون الذين يُبَرِّئُون أنفُسَهم غافلين عن الأساس الأخلاقي: لا يمكن أن يبدأ النزوع إلى الخير المسيحي إلَّا عندما يُدرك البشر طبيعتهم الشريرة والبغيضة. لكنَّ هذا هو بالضبط ما تصدى له أنصار الكنيسة الرومانية. وبقطع

النظر عن أنَّ الكنيسة الرومانية تُمثِّل المجتمع الأخلاقي المسيحي في العالم بأسره، فربما تكون مجرد مؤسَّسة شيطانية لتضليل الناس.

لقد ارتقى الإيمان من التبعيَّة التقليدية للمحبَّة بين الفضائل اللاهوتية الثلاث، وأعاد اللاهوتيون اللوثريون واللاهوتيون المصلحون تعريف الإيمان بوصفه أساس الحياة المسيحية، وليس نتيجة مَزِيَّة بشرية أو صلاح أو مسعى أو لجوءٍ إلى الله. ومع ذلك، فإنَّ مُخْتَارِي اللهِ، الذين اصطفاهم برحمةٍ من لدنه ليُبرِّرَهُم بعطيَّة الإيمان من خلال النعمة -على الضد من الفُسّاقِ المرفوضين الذين اختار الله أن يلعنهم إلى الأبد- هم نتيجة لعمل الله الخلاصيِّ، وسوف يجنون ثمار العرفان والامتنان لصَنِيع مُخَلِّصَهُم، وفِعْل مشيئته من خلال محبَّة الآخرين وقضاء حوائجهم بطرائق ينص عليها الكتاب المقدَّس. ومع تحرُّرهم من الخوف في محاولة أن يكونوا صالحين من أجل لله، فإنَّ المسيحيين الفَرِحين، الواثقين من خلاصهم، سيصبحون فاعلين للأعمال الصالحة من أجل الخير العام. ورغم الاحتجاجات الأرمنية في القرن السابع عشر، فقد حُرِمَ الخطاة الملاعين من نعمة الله المخَلِّصة، ومن ثمَّ افتقروا إلى أي ممارسة حقيقية للمحبَّة بغض النظر عن تمظهرات تلك المحبَّة، وكان مصيرهم اللعنة الأبدية بعد الموت. ولكن طالما أنَّ الفُسّاقِ المرفوضون أخَذُوا لأَنْفُسِهِمْ دَيْنُونَةً واستمروا في فعل الشر ومقاومة ترتيب الله، كان بمقدور «الحُكَّام والسَّلاَطِين الْكَائِنَة المُرَتَّبَةٌ مِنَ اللهِ» (رومية 13: 1-4)، بمساعدة القساوسة وخُدَّام الله، أن يحاولوا جعلهم يمتثلون إلى القوانين المتوافقة مع الإنجيل، وكذلك معاقبتهم عن خطاياهم. وكان لِزامًا على الْحُكَّام أن يسعوا بإخلاص إلى خلق الظروف السياسية الواقعية التي يمكن أن يزدهر فيها المجتمع الأخلاقي للكنيسة. وعلى الرغم من أنَّه لا علاقة للأخلاق بالخلاص، فإنَّ الأخلاق لا تزال قادرة على ضبط السلوك الخارجي لإِنْسَانِنَا الْخَارِج. وكان لا بُد من ذلك، بالنظر إلى رِجس الخطيئة التي غرقَ فيها مجتمع يوحنا. وقد كَتَبَ لوثر في عام 1524: «لا يجرؤ امرؤٌ على التفكير في أنَّ العالَم يمكن أن يُحْكَم من دون الدم. إنَّ سيف السلطة الزمنية أحمر ودموي، لأنَّ العالم آثمٌ وشريرٌ. ومَثَلُ هذا السيف كَمَثَلِ عصا الرب ونَقْمَته وانتقامه»[93].

وتبعًا لذلك، واتساقًا مع انشغالهم بإحكام السيطرة السياسية حيث أعلوا من

مكانة الإنجيل، تولى الحُكَّام البروتستانت أصحاب الضمائر الصادقة حِرَاسَة الأنظمة الأخلاقية التي لم تكن محكومة بالدُربَة والاعتياد على الفضائل المسيحية، بل باتِّباع القواعد الأخلاقية. وقد استندت هذه القواعد إلى شريعة الله التي أعلنها الكتاب المقدَّس، لا سيما في الوصايا العشر. ولم يكن هذا حملًا ثقيلًا على مُخْتَارِي اللهِ، إذ إن هؤلاء لم يكونوا ليراقبوا شريعة الله فحسب، بل أُعطوا كذلك القدرة من لَدُنه على محبَّة الآخرين والامتنان إليهم. ولكن بقدر ندرة البروتستانت المصلحين المدعومين من السلطة الحاكمة، الفاضلين بلا كلل أو ملل والمُحبِّين بحماسةٍ وحَمِيَّة -وهي حقيقة استهجنها العديد من المُصلحين أنفسهم، ونَاحَ عليها الطهرانيون الإليزابيثيون واليعاقبة نَوْحًا عَظِيمًا وَشَدِيدًا، وانتقدها البروتستانت الراديكاليون وكذلك الكاثوليك- كان الحُكَّام أصحاب الضمير الصادق بحاجة إلى مشورةٍ سديدة واستراتيجيةٍ حاذقة للحفاظ على النظام بما يتناسب مع فساد الطبيعة البشرية. لقد سعى المصلحون والحُكَّام البروتستانت عبر الأخلاق الكتابيَّة إلى سد الهوَّة بين التعاليم المسيحية والممارسة في حقبة ما قبل الإصلاح. ومن هنا كانت مركزية لاهوت العهد (Covenant theology) في البروتستانتية الإصلاحية، سواء في هايدلبرج أواخر القرن السادس عشر أو في إنجلترا الجديدة في القرن السابع عشر[94]. فكانت الأخلاق العامَّة تتبع القواعد التي يُقرها قادة الكنيسة المستعادة الذين يعملون مع السلطات السياسية التي عيَّنها الله. لا غَرْو، إذن، أنَّ مسيحيي العصور الوسطى الجهلة بالأسفار المقدَّسة كانوا غير أخلاقيين. إنَّ أهم فضيلة اجتماعية بين اللوثريين والبروتستانت المصلحين في الحقبة الحديثة المبكرة، على كل الأصعدة الاجتماعية من الأفراد المنضبطين ومرورًا بالأسر الأبوية إلى الأنظمة الراسخة، لم تكن المحبَّة ولكن الطاعة؛ وترجع أهميتها مؤخرًا إلى الحقيقة الأصيلة عن الطبيعة البشرية وواقع العالم المسيحي المُنْقَسِم. فقد كان لِزامًا على المسيحيين الأحرار في دواخلهم أن يكونوا مسيحيين طائعين داخل الأنظمة البروتستانتية الحاكمة. وكان التساهل محض رفاهية مستحيلة بالنظر إلى التهديد المستمر الذي يُشَكِّله البروتستانت الراديكاليون والباباويون، الذين لم يؤدِ انحرافهم وضلالاتهم متعددة المظاهر ومقاومتهم العنيدة لمعرفة الذات إلَّا إلى تأكُّد البروتستانت العارفين المدعومين من

السلطة الحاكمة من أغوار الخطيئة البشرية. وقد ظلّت حرب الفلاحين (1524-1526) ومملكة مجدِّدي المعموديَّة في مونستر (1534-1535) تذكيرًا دائمًا بتكلفة اللامبالاة، في حين أنَّ إحياء مملكة عدو المسيح في حقبة ما بعد المجمع الترايدنتيني أفضى إلى مزيد من اليقظة. وهكذا أثَّرت المعتقدات الخلاصيَّة والتهديدات الخارجية بشكل متبادل في الطابع الأخلاقي للبروتستانتية الحاكمة طيلة الحقبة الحديثة المبكرة.

إنَّ الأخطار التي شَكَّلتها الهرطقات المستمرة بشكل يبعث على الأسى ونجاحاتها التخريبية عزَّزت التركيز المتزايد على الطاعة في الأنظمة الكاثوليكية في حقبة ما بعد الإصلاح أيضًا، وهذا ليس مردّه إلى غياب الطاعة إلى جانب التركيز على الفضائل في أواخر العصور الوسطى المسيحية. لقد رأى الملوك الكاثوليك في الحقبة الحديثة المبكرة أنَّ الولاء لروما، واستخدام القوة العاطفية للفن الباروكي، وتكوين رجال دين وعوام متدينين وأتقياء هو أفضل حصن ضد الضلالات الدينية المميتة والمسبِّبة للانقسام الاجتماعي والاضطراب السياسي. وقد صحَّ ذلك في الأقاليم التي قُمِعَت فيها الهرطقة إلى حد كبير، مثل إسبانيا وإيطاليا، كما كان الحال في المناطق التي وقعت فيها نزاعات عقائدية عنيفة، مثل فرنسا والأراضي المنخفضة. في الواقع، بقدر ما كان التمرد شرطًا لا غنى عنه للإصلاح بأكمله، لم يكن هناك ما هو أكثر أهمية من طاعة تعاليم كنيسة المسيح بقيادة نائبه في الأرض، البابا. تُرى ما الذي يمكن فعله حتى لا ينفرط العقد؟ كان التركيز الأكبر على الطاعة يعني أنَّ القادة الكاثوليك شدَّدوا أيضًا على القوانين والالتزامات واتِّباع القواعد أكثر من أسلافهم في العصور الوسطى، وهذا كان مرتبطًا بتحويل اللاهوت الأخلاقي الكاثوليكي في حقبة ما بعد المجمع الترايدنتيني إلى حقل معرفي منفصل. وقد ركَّز هذا التحوُّل على القانون الأخلاقي الطبيعي والوصايا العشر أكثر من التركيز على ممارسة الفضائل، وشدَّد على الوفاء بالالتزامات ولا سيما الأفعال البشرية وفقًا للمقتضيات القانونية المتوافقة مع إملاءات الضمير الفردي المستنير المُتصَوَّر من الناحية الشرعية، وهو تأكيدٌ حل محل فضيلة الحكمة التقليدية[95]. كما غذَّى هذا التحوُّل الطفرة في مذهب الإفتاء الأخلاقي الكاثوليكي منذ أواخر القرن السادس عشر، خاصة بين اليسوعيين، وأوجَدَ ما أصبح

يُعرف بالتقليد «الكتابي الإرشادي أو الدليلي الوعظي» (manualist) في اللاهوت الأخلاقي الكاثوليكي[96]. ويرتبط هذا التقليد ارتباطًا وثيقًا بسر التَّوبة وبتقييم «حالات الضمير»، واستمر في الكاثوليكية الرومانية حتى النصف الثاني من القرن العشرين. ومثلما تستلزم ممارسة الفضائل الأخلاقية ممارسة الحكمة، كذلك تقتضي القواعد والالتزامات الأخلاقية دائمًا تفسيرًا وتطبيقًا لحالات محددة، وهي مهمة معقَّدة تتوافق تمامًا مع التزام الكنيسة الرومانية المستمر بالفلسفة المدرسيَّة (السكولاستيَّة) على الرغم من الآثار المترتبة على تحوُّل اللاهوت الأخلاقي بالنسبة لرجال الدين المتدربين في المعاهد الدينية والعوام الذين قاموا بتعليمهم ورعايتهم ونُصحِهم[97].

لقد انتقل الطابع الأخلاقوي للأنظمة الكاثوليكية والأنظمة البروتستانتية المدعومة من السلطة الحاكمة في الحقبة الحديثة المبكرة إلى القرنين التاسع عشر والعشرين. وهذا يساعد في تفسير سبب فهم العديد من المسيحيين للأخلاق في مطلع القرن الحادي والعشرين لا باعتبارها سعيًا للقداسة المرتبطة بازدهار الإنسان كجزء من الاقتداء بالمسيح، بل بوصفها «اتِّباعًا للقواعد» خشية العقاب. كما أنَّه يساعد في تفسير قوة السردية العلمانية السائدة للحداثة الغربية كمُحرِّك تحرُّري من أجل تحرُّر أكبر للفرد من الأحمال الثقيلة عَسِرَةَ الْحَمْلِ، مع تفسير الدين بوصفه شكلًا من أشكال الهيمنة الاجتماعية القمعية.

ومع ذلك، كان اللاهوت الأخلاقي الرسمي وتطبيقاته بعيدًا كل البُعد عن الكاثوليكية الرومانية كما كانت في أوروبا إبان الحقبة الحديثة المبكرة. وعلى الرغم من تزايد النزعات الأخلاقويَّة (moralism) والناموسيَّة أو الشرعوية (legalism)، إلَّا أنَّ القادة والكُتَّاب الكاثوليك بعد عصر الإصلاح حافظوا على الالتزام بأخلاقيات الفضيلة الغائيَّة، كما أصرُّوا على البِنيَة الأرسطيَّة للفلسفة الطبيعية طيلة الحقبة الحديثة المبكرة. لذلك لم تكن الكاثوليكيَّة في حقبة ما بعد المجمع الترايدنتيني أخلاقيَّةً مثلما كانت اللوثرية أو البروتستانتية الإصلاحية في الحقبة الحديثة المبكرة؛ لأنَّ الفضائل ظلَّت ذات أهمية مركزية للسعي وراء القداسة والخلاص، وهي حقيقة انعكست في المواعظ الكاثوليكية، وأصول التعليم المسيحي، وحياة القديسين، والسلوكيات، والمسرحيات الدينية والأخلاقية،

وأعمال التقوى. فمثلًا، كرَّسَ القديس فرانسوا دي سال الجزء الأطول من كتابه *«مدخل إلى حياة التقوى»* (*Introduction to the Devout Life*) (*1609*)، وهو أحد أشهر الرسائل التعبُّديَّة الكاثوليكية في القرن السابع عشر، إلى «العديد من المشورات المتعلقة بممارسة الفضائل» وأوردَ في عمله العديد من الإشارات إلى وقائع من حياة القديسين كنماذج ينبغي الاقتداء بها[98]. حتى باسكال، الذي تأثَّرَ بالجانسينيَّة بشدَّة، ادَّعى في نهاية رهانه الشهير أنَّ تجاوز الشك الديني يستلزمُ التغلب على النوازع والأهواء من خلال الدُربَة على الممارسات التي قدَّمَ الآخرون مثالًا لها، فقال: «إذا وجدت أول الأمر أنَّ الإيمان شاقٌ عليك، فاتِّبعهم على ما سَلكوا من الطريق. اتَّبع عادات وطقوس الكنيسة كأنك تؤمن حقًا وصِدقًا، تبرَّك بالماء المقدَّس، واطلب تلاوة القداديس. وهذا كفيلٌ بأن يجعلك تؤمن بطريقة بسيطة طبيعية، ويُحَيِّد عقلك الذي يمنعك من الإيمان في حالة الشك»[99]. بيدَ أنَّ الإنسان لم ينتظر حتى يغمر الله روحه بنعمة الإيمان ومن ثمَّ العمل؛ بل أدركَ الإنسان ماهية النعمة والإيمان من خلال العكوف على الممارسات الصحيحة، مثلما حافظت المسيحية طيلة قرون في العصور القديمة والعصور الوسطى على الليتورجيا والفضائل. هذا هو السبب في أنَّ الإيمان الجوَّانيّ كان ولا يزال كافيًا للخلاص، على الرغم من أنَّ أهمية التعليم المسيحي الرسمي الذي عزَّزَ فهم العقيدة. لذلك، فمن المنطقي أن تسبق الأرثوذكسية (المعتقد القويم أو الدين القيِّم) الأرثوبراكسية (الفعل القويم أو الممارسة الصحيحة)، لكنها دائمًا ما كان يحدث نقيض ذلك في الحياة.

يتجلَّى تأثير الإصلاح في أخلاقيات الفضيلة المسيحية الغائيَّة في الخلافات العقائدية التي عجَّلَت بتعدديَّة المجتمعات الأخلاقية البروتستانتية المتناقضة، وفي عقيدة الخلاص والأنثروبولوجيا اللاهوتية للبروتستانتية المدعومة من السلطة الحاكمة، وكذلك في النزعة الأخلاقوية المتزايدة للمسيحية في الحقبة الحديثة المبكرة عبر الطوائف المختلفة. غيرَ أنَّ سيرورة إبدال أخلاق الخير الموضوعية بأخلاق الحقوق الرسمية، من الناحيتين الأيديولوجية والمؤسسية، كانت النتيجة المباشرة للخلافات المستمرة بين البروتستانت المدعومين من السلطة الحاكمة والكاثوليك، لا سيما اللجوء المتواتر إلى الحروب من قِبل الحُكَّام من مختلف المجتمعات الأخلاقية المسيحية (على

الرغم من أنَّهم كثيرًا ما وجدوا أنَّه من المفيد سياسيًّا تجاهل التضامن الديني). لقد كان الدمار والموت اللذان انتشرا في أوروبا الوسطى إبان حرب الثلاثين عامًا، على سبيل المثال، بما في ذلك المجاعة والأمراض التي جلبتها الحرب في أعقابها، متعارضين مع الحياة الاجتماعية والسياسية المستدامة، وبالتالي مع الحفاظ على أي خير مشترك[100]. وقد أضرَّت هذه الاضطرابات بالكنائس القائمة وقتئذ، بغض النظر عن شكل الحياة المسيحية المقبولة آنذاك. وما لم تتمكَّن سيرورة المَذْهَبَة أو التطييف من إقصاء الأقليات الدينية والمعارَضة بنجاح -الأمر الذي يتطلب المزيد من المراقبة والإكراه والأخلاقويَّة، وهي الأشياء عينها التي سعى لويس الرابع عشر إلى تنفيذها في فرنسا [101]- فقد بدا أنَّ الأوروبيين يواجهون مستقبلًا مُظلِمًا مع مزيد من الصراع والعنف الديني.

لقد رأينا بالفعل كيف أنَّ الحل الغربي النهائي، الذي سَادَ في الجمهورية الهولندية في العصر الذهبي، بالإضافة إلى سيرورة المأسَسَة الصريحة لهذا الحل والتي بدأت في الولايات المتحدة، قد عالج هذه المشكلة فيما يخص الممارسة العامة للسلطة. وبالاستعانة بالخطاب القديم عن التسامح الديني، حظي تنظير جيمس ماديسون للممارسة الحرة للدين بواسطة الضمير الفردي بإقرار مؤسسيّ وحماية سياسية داخل المؤسسة الأخلاقية البروتستانتية الأمريكية[102]. وكان الحل نفسه أيضًا جزءًا من تحوُّل الأخلاق، لأنَّ خطاب التسامح الديني كان في الوقت نفسه خطابًا عن الحقوق الفردية، خطابًا استمر في الاعتماد على بعض الادِّعاءات المسيحية بينما رفض ادِّعاءات أخرى، سواء كانت كاثوليكية أو لوثرية أو بروتستانتية إصلاحية. وقد وفَّر الإطار المؤسسي للدولة الليبرالية الحديثة وأخلاقياتها الخاصة بالحقوق الحماية السياسية للأفراد لرفض الدين بالكليَّة، وهذا على الرغم من أنَّ بعض الأمريكيين (على عكس بعض الثوَّار الفرنسيين) تصوّروا مثل هذه الاحتماليَّة في نهاية القرن الثامن عشر. وبالإضافة إلى فشل المحاولات الحديثة لاكتشاف أو خلْق أرضية علمانية مُقْنِعة للأخلاق، فإنَّ الدولة الليبرالية وأخلاقياتها المرتبطة بالحقوق سَهَّلت سيرورة تذويت الأخلاق، وبحسب تحليل ماكنتاير، ضمنت عدم حل الخلافات الأخلاقية في المستقبل المنظور. ومن ثمَّ، لا يمكن فصل طبيعة الخلافات الأخلاقية المعاصرة وتاريخ الفلسفة الأخلاقية الحديثة

عن تاريخ الإصلاح، أو تاريخ الفكر السياسي الليبرالي، أو ممارسة الدول الحديثة للسلطة، ناهيك عن النمو التوسُّعيّ للرأسمالية، وتطوُّر العلم الحديث، والتقدم الهائل للتكنولوجيا وتطبيقاتها، وكل ذلك جرى تسهيله من خلال الإطار المؤسسي للدول الحديثة وأثَّرَ بدوره في الخطاب الأخلاقي والممارسة عن طريق التأثير في الادِّعاءات حول ما هو صحيح، وما هو خير، وما هو منشود.

في عام 1789، كان بند الفصل بين الكنيسة والدولة في التعديل الأول لدستور الولايات المتحدة يعالج العلاقة بين الدولة الأمريكية الوليدة والدين، لكن المفهوم الأساسي للحقوق الفردية والذاتية هو الذي أدَّى بالفعل إلى صدور إعلان الاستقلال. في ديباجة الإعلان، أكَّدَ الشاب توماس جيفرسون في عبارة لم يتم تحريرها إلَّا بشكل طفيف من قِبل زملائه في الكونغرس، «إنَّنا نؤمن بوجود حقائق نعتبرها بديهية: أنَّ الناس خُلِقُوا متساوين، وأنَّهم وُهِبُوا من خالقهم حقوقًا معينة ثابتة لا يمكن انتزاعها منهم، من بينها حق الحياة والحرية والسعي لتحقيق السعادة»[103]. وبالنظر إلى أنَّه لم يكن هناك أي شيء بدهي بشأن مثل هذه الادِّعاءات، مهما كانت شائعة ومنتشرة في أواخر القرن الثامن عشر، فقد يعجب المرء بالجرأة الاستراتيجية التي سعت بشكل استباقي وفي ظروف معقَّدة إلى قمع أي نقد أو نقاش محتمل. وهذا ما تحاول ادِّعاءات الحقائق البدهية أن تفعله، من خلال تقديم تأكيدات وبراهين عِوضًا عن المحاججات. ولكن مثلما أدركَ جيفرسون ورفاقه، وكما أظهر التاريخ الفكري اللاحق أيضًا، فإنَّ مثل هذه الادِّعاءات -أنَّ جميع الناس مخلوقون، وأنهم سواسية، وحقيقة الإله الخالق، ووجود الحقوق الفردية بشكل عام وكذلك تلك المنصوص عليها على وجه الخصوص- ليست واضحة ولا بدهية. وبطرائق مختلفة، لم يعترف جميع المفكرين اليونانيين والرومان القدماء، وبعض مفكري عصر النهضة، وبعض مفكري عصر التنوير، ولم يرفضوا أيضًا بعض أو كل هذه الادِّعاءات، بناءً على ملاحظاتهم وحججهم (وكما اعترف النُّقَّاد وقتئذ، فإنَّ الممارسة الأمريكية المتمثِّلة في امتلاك العبيد تتعارض مع ادِّعاء المساواة والحقوق التي وهبها الخالق للعبيد). من أين، إذن، أتت مثل هذه الادِّعاءات غير البدهية للحقيقة، ولماذا لم يناقشها الآباء المؤسسون لأمريكا؟

كان بمقدورهم تأكيد مثل هذه الادِّعاءات دون جدال بسبب افتراضاتهم المشتركة عن الله والطبيعة والبشر، والتي بدت وكأنَّها تضع الأمور خارج نطاق التساؤل والشك. فهم لم يجادلوا بشأن أساس الحقوق لأنَّهم لم يكونوا مضطرين لذلك في الأصل: في خضم أزمتهم مع البريطانيين، كان العمل بالمعتقدات الموروثة حسب الحاجة فقط بين الأنجليكان، والأبرشانيين، والمشيخيين، والمعمدانيين، واللوثريين، والصاحبيين (الكويكرز)، والميثوديين، والمُصلحين الهولنديين، والربوبيين، والكاثوليك (أمثال تشارلز كارول من ماريلاند) الذين ينتمون إلى الكونجرس القاري الثاني[104]. ومع ذلك، كان هذا مهمًا فيما يخص تأكيداتهم؛ لأنَّه على الرغم من التعددية العقائدية، لم ينقسم ممثلو الكونجرس وناخبوهم فيما بينهم -ولا مع اليهود كذلك- بشأن الاعتقاد بأنَّ «اللهُ خَلَقَ الإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِهِ كَشَبَهِه». ولم يتنازع السواد الأعظم من المسيحيين في الحقبة الحديثة المبكرة بشأن هذه المسألة. فلو اختلف الآباء المؤسسون حول هذا الأمر واستنبطوا تداعياته، لكانت الحجج ضرورية وغير قاطعة إلى حد كبير مثلما كانت في الخلافات العقائدية بشأن النعمة أو الأسرار المقدَّسة أو علم الكنيسة (الإكليسيولوجي). ولأنَّ ممثلي الكونجرس والغالبية العظمى من جمهورهم آمنوا -في دواخلهم على الأقل- بما كانت تعلِّمُه الكنيسة الغربية دائمًا، وبما استمر جميع البروتستانت تقريبًا في مشاركته مع الكاثوليك، فإنَّ خطابهم كان يعني أنَّ جميع البشر سواسية أمام الله الذي خَلَقَهُم وأنَّ لديهم كرامة وحرية بالفطرة، وأنَّ استباحة الكرامة وانتهاك الحرية يُعدُّ فسادًا أخلاقيًّا. لذلك اعتقدوا أنَّ الحقوق واقعية، وأدانوا انتهاك الملك جورج الثالث الاستبدادي لحقوقهم. ونتيجة لذلك، مَارَسَ المُستعمِرون الذكور حقوقهم بشكل شرعي وشنُّوا حربًا تحرُّرية على البريطانيين، بدعم من الأيديولوجيا الجمهورية التي توافقت مع معتقداتهم بشأن الحقوق. إنَّ ممارسة المُستعمِرين للسلطة، واتهاماتهم بالاستبداد، وإعلانهم الاستقلال، وحربهم الناجحة في الأخير، كل هذه الأمور اعتمدت في شرعيتها على اعتقاد مشترك بأنَّ البشر هم ما قالته المسيحية عنهم؛ وإلَّا لاتَّسمت أفعالهم بالتمرد الإجرامي العنيف والخيانة التي لا تُغتفر. ونظرًا لأنَّ النظرة المسيحية التقليدية للبشر بوصفهم مخلوقات الله كانت جزءًا أصيلًا من الثقافة الأوسع

التي نجت من الانقسامات الدينية في عصر الإصلاح وسيرورة ترسيخها في أمريكا الشمالية، فقد أُعتُبِرَت أمرًا بدهيًّا في كل من إعلان الاستقلال ووثيقة الحقوق[105]. وفي هذه المسألة، وبالنظر إلى التأثير اللاحق للولايات المتحدة في انتشار الحقوق الفردية، خاصة منذ ظهور الحركة الدولية لحقوق الإنسان في منتصف سبعينيات القرن العشرين، فإنَّ الأُسس الأخلاقية للدولة الليبرالية الحديثة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بادِّعاءات الحقيقة المسيحية المركزية[106].

في الوقت نفسه، فإنَّ الوثائق التأسيسية للولايات المتحدة لم تكرِّس أخلاق الخير الموضوعية بل رسَّخت أخلاق الحقوق الرسمية، التي اختلفت بطرائق جوهرية عن مفهوم الحقوق في كل من المسيحية في العصور الوسطى وفي البروتستانتية المدعومة من السلطة الحاكمة إبان عصر الإصلاح. وفي القرن السادس عشر، حوَّلَ اللوثريون والبروتستانت المصلحون خطاب القرون الوسطى عن الحقوق، وجعلوا منه خطابًا مناهضًا للمسيحية التي تُعَلَّم وتُمَارَس داخل الكنيسة الرومانية. وادَّعوا أنَّ الكنيسة القائمة قمعت الإنجيل بشكل استبدادي وكانت جماعة فاسدة ولا أخلاقية. واستنادًا إلى مقاومتهم المتفاوتة للادِّعاءات الكتابيَّة المضادة حول المسيحية الحقَّة، فقد جادل القادة اللوثريون الذين صاغوا وثيقة «إقرار ماغدبورغ» (1550)، على سبيل المثال، والقادة البروتستانت المصلحون الذين وضعوا نظريات المقاومة السياسية التي بدأت في خمسينيات القرن السادس عشر، من أجل حقوق المسيحية الحقَّة، والكنيسة الحقَّة في وجه ظلم وطُغيان عدو المسيح الروماني[107]. لكن هذا ببساطة أثارَ الأسئلة المركزية في عصر الإصلاح حول ماهية المسيحية الحقَّة والكنيسة الحقَّة. وكان من الواضح أنَّ الذين رفضوا سلطة الكنيسة الرومانية اختلفوا حول معنى الكتاب المقدَّس، وهذا الاختلاف بدأ منذ مطلع عشرينيات القرن السادس عشر ولم ينتهِ منذ ذلك الحين أبدًا. وبقدر ما كان الأمر يتعلق بالعديد من البروتستانت الراديكاليين، فإنَّ ربط الحقوق بالكنائس اللوثرية أو الإصلاحية كان محض مُحاكاة للحقوق الاعتبارية العينيَّة التقليدية واستبداد الكنيسة الرومانية، ولكن بلغة بروتستانتية مدعومة من السلطة الحاكمة. لكن ماذا عن جميع ادِّعاءات الحقيقة البروتستانتية الأخرى، الحاضرة منذ بداية الإصلاح

والتي انحصرت إلى حد كبير بعد قمع مملكة مونستر للقائلين بتجديد المعموديَّة في عام 1535 وقبيل انفجار الثورة الإنجليزية في عام 1640؟

لم يختفِ البروتستانت الراديكاليون عن المشهد ولم يتوقفوا عن رفض المجتمعات الأخلاقية البروتستانتية المدعومة من السلطة الحاكمة، بقطع النظر عن المُراءاة التي كثيرًا ما أُجبِروا عليها والتسويات والمواءمات التي توصلوا إليها مع السلطات السياسية[108]. وقد أدَّى النفوذ الكبير للأنظمة اللوثرية والإصلاحية -وهي إحدى أدوار سلطتها السياسية- إلى إخفاء سيرورة تفضيل نُسخ معيَّنة من البروتستانتية التي رسَّختها السلطات السياسية المناهضة للكنيسة الرومانية، سواء في أوروبا أو في إنجلترا الجديدة البيوريتانية. لكنَّ البروتستانت الراديكاليين أمثال جون ميلتون وروجر ويليامز فضحوا هذه السيرورة، وخاصة في القرن السابع عشر. وادَّعوا أنَّ الإنسان المسيحي لم يكن مُلتزِمًا بالمؤسسات أو التقاليد أو السلطات أو آراء الآخرين أكثر من التزام الفيلسوف بمثل هذه الأمور على نحو ما أظهرَ معاصروهم من الفلاسفة أمثال ديكارت وسبينوزا وهوبز. يرى ميلتون أنَّ «الكلمة الفصل في مسائل الدين هي للكتاب المقدَّس وحده»، وأنَّ «ضمير كل مسيحي هو الرقيبُ عليه وهو الدَّيَّانُ»، لأنَّ «المسيحي الحقُّ هو القادر على تبرير إيمانه، إذ يتجلَّى كلام الرب بين يديه، والروح القُدُس الموعود به، وفِكْرُ الْمَسِيحِ بداخله»[109]. لقد أوضح ميلتون وويليامز وآخرون ببساطة ما أضمره لوثر وكالڤن وكل مُصلح بروتستانتي آخر في القرن السادس عشر. وهذا قوَّض، في الأصل، أهمية المشورة التي شكَّلت تكوين الفرد في المجتمع الأخلاقي وممارسة الحكمة والتعقُّل داخله، وفي النهاية كان الفرد هو السيد على نفسه، وهو «تَحْتَ قِصَاصٍ مِنَ اللهِ». في الواقع، يشير هذا ابتداءً إلى نهاية المجتمعات الأخلاقية المسيحية على هذا النحو، باستثناء بين «جماعة حرَّة من البشر الذين يجتمعون بمحض إرادتهم بهدف عبادة الله وبأسلوب يتصوَّرون أنَّه مقبول من الله وكفيل بخلاص نفوسهم»، وهذه هي «ماهية الكنيسة في تقديري»[110]. أمَّا الذين اختلفوا فيما بينهم، فقد وجدوا أو أسَّسوا لأنفسهم مجتمعًا آخر، كما لاحظ ويليام تيمبل في عام 1670 عن هولندا، حيث «جميع الطوائف المعروفة بين المسيحيين لديها مجتمعات عامَّة»، ومع ذلك فإنَّ «الاختلافات

في الرأي لا تُبقي على شيء من المودَّة والمحبَّة، وتقف حجر عثرة أمام الكلام بين الفُرقاء، وهي بمثابة المُسامرة وتُمثِّل نوعًا من التعدديَّة والتنوُّع بينهم»[111].

ونظرًا لاختلاف الأفراد حول معنى كلام الرب، كان الأفراد -وليست الكنائس المَحْظِيَّة-سياسيًّا- هم أصحاب الحقوق، بدءًا من الحق في الحرية الدينية. وبالرغم من كل شيء، فالأفراد -وليست الكنائس المؤسسية- هم الذين خُلِقُوا على صورة الله كَشَبَهِه، ومن ثمَّ كانوا هم الذين يجب حمايتهم من السَلبِ الاضطهاديّ. وكان هذا يعني، بالتبعيَّة، أنَّه جرى تصوير الأفراد على أنَّهم قُضَاة يفصِلون في الخير، لأنَّ الخير كان هو بيت القصيد وجوهر الخلاف بين المسيحيين. إنَّ منح كل فرد الحرية في تحديد الخير استنادًا إلى «كلام الرب الذي بين يديه» و«فِكْرُ الْمَسِيحِ الذي بداخله» سيتبيَّن أنَّه الأساس الحديث لحماية الأفراد من أشكال معيَّنة من الإكراه من قِبل الدولة، والطريق غير المنشود للقضاء على أي تَصَوُّر مشترك عن الخير. لقد كانت هذه الحرية وسيلة للحفاظ على نزاهة واستقامة ضمير الفرد وجَسَدِه، والأساس الأيديولوجي الرئيسي لتذويت الأخلاق في نهاية المطاف. فمنذ أواخر القرن الثامن عشر، وفَّرت الحماية السياسية من الدولة لأخلاق الحقوق الإطار المؤسسي الرئيسي.

تزامنَ التحوُّل الجذري لخطاب الحقوق الذاتية العامَّة والحقوق الطبيعية على النحو المبيَّن في القانون الكنسي للعصور الوسطى -الذي استخدمه البروتستانت في البداية ضد الكنيسة الرومانية، ثمَّ استعان به البروتستانت الراديكاليون ضد الكنائس البروتستانتية المدعومة من السلطة الحاكمة أيضًا- تزامنَ هذا التحوُّل مع رفض فكرة أنَّ المهمَّة الأولى للحاكم هي تعزيز المجتمع الأخلاقي وتعظيم الخير العام. وقد عَكَسَتْ أخلاق الحقوق الجديدة تعريف «الدين» كمجالٍ من مجالات الحياة منفصل عن الشواغل «العلمانية»، كما ناقشنا في الفصل الثالث، فضلًا عن تكوين فروقات جديدة بين الأمور العامَّة والخاصة وبين السياسة والأخلاق. ويتطلب الوقوف على هذه المفاهيم، على سبيل المثال، الرجوع إلى ما أوردهُ مونتسكيو في مقدمة إصدار عام 1757 من كتابه *«روح الشرائع»*، حيث قال: «إنَّ ما أدعوه فضيلة في الجمهورية هو حب الوطن؛ أي: حب المساواة، وليس هذا فضيلة خُلقية ولا فضيلة مسيحية، مُطلقًا،

بل فضيلة سياسية»[112]. لقد كشفت حروب عصر الإصلاح ومُحاكمات المنشقين الدينيين عن التكاليف العملية المؤلمة لرغبات الحُكَّام في تعزيز مجتمع أخلاقي موضوعي. وأشار إقرار حق الفرد في حرية الدين إلى التخلي عن هذه الرغبة، أقله من حيث المبدأ. فلم يعد بمقدور الحُكَّام الإصرار على القناعة الأفلاطونية والأرسطية والمسيحية الراسخة بأنَّ السياسة والأخلاق يشكلان كُلًّا متكاملًا. بيدَ أنَّ المفارقة هنا هي أنَّ تعضيد هذا النموذج من خلال البناء العقدي للحُكَّام المسيحيين وتحويلهم إلى فِرَقٍ ومذاهب، والطرائق المدمِّرة بشكل ملموس التي تصرَّف بها هؤلاء الحُكَّام وفقًا لالتزاماتهم، هي التي ساعدت على التعجيل بزوالهم. ومن عجيب المفارقات أيضًا أنَّ الفصل المُتعمَّد بين الكنيسة والدولة في الولايات المتحدة هو الذي ساعد في النهاية على ضمان حماية أوسع للأفراد من الإكراه السياسي بطرائق اعتمدت على تعاليم عن الطبيعة كخليقة من مخلوقات الله، وعن الإنسان كمخلوقٍ على صورة الله.

لقد أفضت حقيقة العنف المتكرر وعواقبه في القرن السادس عشر إلى زيادة التقدير لإقصاء مكيافيلي للأخلاق من الممارسة العامَّة للسلطة. ولم يكن من قبيل المصادفة الجمع بين إحياء الشكوكية البيرونيَّة والرواقيَّة الجديدة، التي استمرت حتى القرن السابع عشر، والتي تمَّ التعبير عنها لأول مرة في سبعينيات القرن السادس عشر في ذروة الحروب الدينية الفرنسية والحرب الهولندية مع إسبانيا. الحاصل أنَّ الذين صاغوا الأيديولوجيا التاكيتوسية (نسبةً إلى المؤرخ الروماني تاكيتوس) «الإنسانوية الجديدة» الخاصة بعِلة وجود الدولة في أواخر القرن السادس عشر كان لديهم وجهة نظر أشد قتامة عن الحُكَّام والمحكومين من وجهة نظر مكيافيلي نفسه، وبطبيعة الحال كانت لديهم تطلُّعات ومطامع سياسة أقل[113]. فقد تلاشى مجد الجمهوريين وشرفهم، وحلَّ محله تحقيق السلام. ولم يُنكر مكيافيلي استقامة الأخلاق التقليدية. بل على الضد من ذلك، فالشكوكية الأخلاقية المناهضة لأرسطو التي انتشرت في مطلع القرن السابع عشر فَصَلَتْ الرغبات الأنانية والنفعية للرعايا فصلًا تامًا عن المُهمَّة الأساسية للحُكَّام الأنانيين والنفعيين من أجل الحفاظ على السلام وحِراسة النظام العام. كان هذا الفصل بين مصالح الرعايا ومصالح الحُكَّام هو ما أرادَ كبار المفكرين في القرن السابع عشر، كلٌ بطريقته الخاصة،

انتزاعه وتخليصه من أصوله الشكوكيَّة، ساعين لوضع الأخلاق والنظرية السياسية على أُسسٍ مستقرة ومُتجاوِزة للطائفية والفِرَقيَّة يمكنها تجنُّب المشكلات الناتجة عن الخلافات العقائدية المسيحية[114]. في كتابه «*حقوق الحرب والسلام*» (*Rights of War and Peace*) (1625)، سَعَى جروتيوس إلى تقويض الشكوكيَّة بشأن المعايير الأخلاقية والسياسية المشتركة، مثلما سعى ديكارت في ثلاثينيات القرن السابع عشر إلى تجاوز الشكوكيَّة المعرفيَّة[115]. وكما أظهرت حرب الثلاثين عامًا والثورة الإنجليزية بوضوح، لم تُروِّض الرواقيَّة الجديدة ولا الشكوكيَّة المطامع الكاثوليكية الحربية للمستشارين اليسوعيين للإمبراطور فرديناند الثاني أو دوق بافاريا ماكسيمليليان الأول في عشرينيات القرن السابع عشر، على سبيل المثال، ولم تُقنِع التطهريين المناهضين للودينية (نسبةً إلى ويليام لود) في إنجلترا بالتوافق مع البروتستانتية البابوية المستترة لتشارلز الأول في مطلع أربعينيات القرن السابع عشر[116]. لذلك، سيسعى المنظِّرون السياسيون والأخلاقيون اللاحقون إلى تقديم معالجات وحلول أفضل.

في الولايات المتحدة ابتداءً، ومع ضمان الدولة لحقوق رعاياها، أصبح بمقدور الأفراد رسميًّا اختيار مصالحهم الخاصة مثلما كانت لديهم الحرية في اختيار معتقداتهم الخاصة، طالما أنَّهم يُطيعون قوانين الدولة التي عَرَّفَت الأخلاق العامَّة ولم تُحدِّد الأخلاق الفردية؛ بسبب الطريقة الجديدة التي انفصلت بها السياسة عن الأخلاق. ومن هنا نشأ شيءٌ جديد: «مجال خصوصي» يمكن للأفراد فيه أن يفعلوا ما يحلو لهم بِناءً على معتقداتهم ومصالحهم المفضَّلة، شريطة أن يكونوا مُطيعين للدولة علانيةً. وكما رأينا في الفصل السابق، كان هذا أيضًا موضع ترحيب على نطاق واسع. فالجمهوريون الوطنيون المتحمسون للأمَّة الجديدة لن يفعلوا أكثر من إطاعة قوانين الرجال الأحرار، الذين يُشرِّعون لأنفسهم عبر ممثليهم المنتخبين. وكان بوسع المُشرِّعين منح المواطنين الأمريكيين هذه الحرية في حياتهم الخاصة، ذلك لأنَّ ممارسات الإنتاج والاستهلاك الرأسمالية كانت توفِّر منافع وحاجيات جديدة لإثارة وإشباع رغبات الأفراد المُطيعين سياسيًّا، الذين هم ورثة الانتفاضة العمالية التي اخترقت المناطق الريفية في المستعمرات الأمريكية التي أصبحت دولة أمريكا في أواخر القرن الثامن عشر[117].

كانت الادِّعاءات الرسمية غير المسبوقة، والفارغة في جوهرها، والتي يتم تأكيدها بجرأة شديدة حول الحقائق البدهية والحقوق الثابتة التي لا يمكن انتزاعها في الوثائق التأسيسية للولايات المتحدة، منتشرة على المستوى الاجتماعي؛ لأنَّ المسيحيين الأمريكان استمروا في الاحتفاظ بالكثير من القواسم المشتركة على الرغم من اختلافاتهم[118]. وقبيل الحرب الأهلية أيضًا، ملأَ الأمريكيون الفراغات فيما يتعلق بحقوقهم التي يكفلها الدستور من خلال مشاركتهم في مجتمعاتهم الأخلاقية: الكنائس (البروتستانتية في معظمها) (وبأعداد أقل بكثير، المعابد اليهودية) التي ينتمون إليها. لقد تعلَّموا القيم والسلوكيات الأخلاقية عبر تلك المجتمعات ومن خلال عائلاتهم. وقد رأى توكفيل ذلك بوضوح في مطلع ثلاثينيات القرن التاسع عشر، وكان أبرز المفكرين الكاثوليك الأمريكيين في القرن التاسع عشر، أوريستيس براونسون، متحمسًا للطريقة التي يمكن من خلالها ملء هذه الحقوق الفارغة بالمحتوى الكاثوليكي في منتصف خمسينيات القرن التاسع عشر[119]. وأدركَ الآباء المؤسسون وقتئذٍ كيف يمكن لأخلاقيات حقوق جديدة أن تتبنى -دون الحاجة إلى توضيح أو تبرير- المعتقدات المنتشرة التي استمر المسيحيون المنقسمون اجتماعيًّا في مشاركتها على الرغم من معتقداتهم المتباينة. بيدَ أنَّهم لم يتوقَّعوا ما سيحدث لأخلاق الحقوق عندما يرفض عدد كبير من الناس المعتقدات المشتركة التي جعلت تلك الحقوق ناجعة فكريًّا وقابلة للتطبيق اجتماعيًّا. ولم يكن بمقدورهم تصوُّر ما سيحدث عندما يمارس الملايين من الناس حقوقهم في التحوُّل إلى معتقدات مختلفة تمامًا، واختيار منافع ومصالح مختلفة والعيش بمقتضاها، وهذا كله في ظل التشابك مع الوقائع التاريخية الجديدة والسلوكيات ذات الصلة. حينها فقط، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية ومنذ ستينيات القرن العشرين، ظَهَرَ الفراغ الذي يعتور الأخلاقيات الرسمية للحقوق في الولايات المتحدة، وانكشفت هشاشة العلاقات الاجتماعية لمواطنيها، وانفضحَ افتقارُها إلى أي مجتمع أخلاقي موضوعي من خلال الواقع الاجتماعي لسيرورة تذويت الأخلاق. لقد اعتمد المجتمع المدني والحكومة الديمقراطية -عن قصدٍ ونيَّة- على أكثر من مجرد حقوق رسمية بلا مضمون أو معنى. ولكن ما المقصود بـ «أكثر من مجرد حقوق رسمية بلا مضمون أو معنى»، ومن أين ستأتي تلك الحقوق، إذا لم يعد الدين يوفر محتوى

أخلاقيًا مشتركًا كما كان طيلة القرن التاسع عشر؟ ساعدت الحرب الباردة في حل هذه الإشكالية بشكل مؤقت. بيدَ أنَّ بعض التصريحات البارزة في خمسينيات القرن العشرين ربطت بشكل عَرَضي العبارات الدينية البسيطة غير الخلافيَّة بالقومية الأمريكية المناهضة للشيوعية. ففي أواخر عام 1952، على سبيل المثال، أشار الرئيس الأمريكي المُنتخب أيزنهاور في خطبته الشهيرة إلى الولايات المتحدة بوصفها، على الضد من الأيديولوجية السوفيتية: «ليس لحكومتنا أي معنى ما لم تتأسَّس على الشعور بالإيمان الديني العميق، ولا يهمني ما يكون هذا الدين»[120]. وفي عام 1954، أضاف الكونجرس عبارة «في ظل الله» إلى قسم الولاء الأمريكي، وتبع ذلك في عام 1955 إضافة عبارة «في الله نثق» إلى العملة الأمريكية، وهي نفس العبارة التي حلَّت في عام 1956 محل «الوحدة في التنوع» أو «من الكثرة... وِحدة» (EPluribus Unum) كشعار رسمي للدولة[121].

كان من الممكن أن يؤدي إنشاء دول ليبرالية حديثة باعتبارها الضامن المؤسسيّ للحقوق الفردية إلى تجنُّب تذويت الأخلاق في حال نجحت الفلسفة الأخلاقية الحديثة في هدفها الرئيسي: اكتشاف أو إنشاء أساس علماني مُقنع للأخلاق ومن ثمَّ لمجتمع أخلاقي مشترك ومستقل عن المعتقدات المسيحية أو المعتقدات الدينية الموروثة الأخرى. لكن هذا لم يحدث، سواء فيما يتعلق بالخير أو الأولويات الإنسانية أو الصواب والخطأ. أو لم يحدث ذلك حتى الآن على الأقل، ولا توجد حتى احتمالات واقعية للنجاح إذا حكمنا من واقع القرون الأربعة الماضية والحالة الراهنة للفلسفة الأخلاقية الغربية. من الواضح أنَّ هذه المحاولة كانت مسعًى مُلِحًّا ذا أهمية كبيرة في «الحياة الواقعية»، كما قال ألبرت هيرشمان، «ونتيجة لتواتر الحروب وخاصة الحرب الأهلية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، كان البحث مستمرًّا عن المكافئ السلوكي للتعاليم الدينية، لقواعد السلوك الجديدة والوسائل التي من شأنها أن تفرض الانضباط والقيود التي تشتد الحاجة إليها على كل من الحُكَّام والمحكومين»[122]. كيف يمكن تبرير التباينات الحتميَّة بين الخير والشر، والصواب والخطأ، وكيف يتم تسويغ التأكيدات حول الطرائق التي يجب أن يعيش بها البشر، إذا كان التقليد الديني الذي أجابت الغالبية العظمى من خلاله عن هذه الأسئلة هو نفسه جزءًا معقدًا من هذه الإشكالية؟

بقدر ما استند المسيحيون الفُرقاء في عصر الإصلاح في ادِّعاءاتهم المتنافِسة عن الحقيقة إلى الكتاب المقدَّس، والسلطة الكنسيَّة، والتقليد، وشهادة الروح القُدُس، وغير ذلك، فإنَّ أي نظرية أخلاقية كانت تتطلَّع إلى تجاوز النزاعات الطائفية كان لِزامًا عليها أن تجد لها أساسًا مختلفًا. وفي هذه المسألة، كان التحدي الذي واجه المُنظِّرين الأخلاقيين في الحقبة الحديثة المبكرة وفي الحقبة الحديثة مماثلًا للتحدي الذي عانى منه الميتافيزيقيون في عصر ما بعد الإصلاح الذين سعوا إلى إعادة التفكير في العلاقة بين الله والعالم الطبيعي. وعلى غرار الميتافيزيقا، يجب أن تستند الأخلاق إلى شيء آخر -الطبيعة أو القانون الطبيعي، أو العقل نفسه، أو البداهة، أو المشاعر- ويتعيَّن عليها تقديم حجج مُقنعة دون الرجوع إلى مسائل وحي الله والكشف الإلهي المتنازع عليها. وهذا كان بمثابة الولادة البِكر «للعقل العمومي» الرولزي.

إنَّ الخلافات العقائدية المسيحية المستمرة والمجتمعات الأخلاقية المتناقضة قدَّمت الفلسفة الأخلاقية الحديثة كحقل معرفي مستقل، ومنفصل -بالقصد والنيَّة- عن اللاهوت المسيحي، على الرغم من أنَّ معظم فلاسفة الأخلاق في القرنين السابع عشر والثامن عشر كانوا مسيحيين مختلفين. فجميعهم تقريبًا نقلوا -دون وعي- افتراضات مسيحية متنوعة إلى ما اعتبروه فلسفةً عقلانيةً صارمة تتجاوز مجرد «المعتقدات» أو «الآراء»، ونقلوا تلك الافتراضات أيضًا إلى الخطاب المعنيّ بالحقوق الفردية[123]. وقد جادلنا في الفصل الثاني أنَّ الفلسفة الحديثة فشلت في هدفها لتقديم إجابات لأسئلة الحياة على أساس العقل وحده. وبوصفها جزءًا من الفلسفة الحديثة، فشلت الأخلاق الحديثة بنفس الطرائق وللأسباب عينها: فلا شيء يرتقي حتى إلى اتفاق تقريبي حول ما يكشف عنه العقل أو يقتضيه فيما يتعلق بالادِّعاءات النمطية عن الحياة البشرية، أو الخير، أو الطبيعة البشرية، أو نطاق الأخلاق نفسها. ولا توجد أي وسيلة محايدة للفصل في مثل هذه الخلافات. والأمر نفسه ينطبق بشكل أكثر وضوحًا على محاولات ترسيخ الأخلاق في البداهة أو المشاعر، التي تشبه مساعي البروتستانت الروحيين لتجاوز الخلافات التفسيرية من خلال اللجوء إلى شهادة الروح القُدُس خارج الكتاب المقدَّس.

يتعيَّن على الذين يرفضون تحليل ماكنتاير للخلافات الأخلاقية التي لا سبيل إلى

حلها أن يفسِّروا سبب استمرار فلاسفة الأخلاق المتمرِّسين اليوم في الجدل في مسارات عُمرها الآن أكثر من قرنين من الزمن دون الوصول إلى أي حل لخلافاتهم، وكيف يمكن لأي شخص أن يبتكر طريقة عقلانية توافقية لتسوية تلك الخلافات. إنَّ التأكيدات التي تثير المزيد من الأسئلة -مثل هذه التأكيدات- تمتلك القدرة على الإقناع بالادِّعاءات الخمسينيَّة المتعلقة بشهادة الروح القُدُس: «تصبح المقاربة العقلانية للأخلاق مُمكنة بمجرد أن ندرك أنَّ أسئلة الصواب والخطأ هي في الحقيقة أسئلة عن سعادة ومعاناة مخلوقات حسيَّة واعية»[124]. بيدَ أنَّ هذا ليس بحسب كانط وتقليد الأخلاق الحديثة المناوئ للسعادة أو الازدهار الإنسانيّ الذي أعقبه، حيث لا علاقة للصواب والخطأ الأخلاقي بالسعادة أو المعاناة. فالعواقبيون والتعاقديون وفلاسفة أخلاق الواجب قادرون على تقديم حجج متسقة داخليًا، لكنهم لا يشتركون في نفس الافتراضات ولا ينطلقون من نفس المنطلقات. فهم يختلفون بشأن طبيعة البشر وماهية الأخلاق وما يجب أن تكون عليه، ومن ثمَّ فهم يختلفون حتى بشأن المبادئ الأساسية التي يجب أن تضبط مدى أخلاقية الكذب أو التعذيب، ولن يتفقوا أبدًا ما لم يغيِّروا افتراضاتهم الخاصة. إنَّ النتيجة العقلانية، القائمة على الدليل والبرهان، هي ما استخلصها ماكنتاير: لقد أخفقت الفلسفة الأخلاقية الحديثة في تحقيق هدفها المركزي؛ فهي لم تفشل في سيرورة تذويت الأخلاق المتجذِّرة في عصر الإصلاح فحسب، بل عزَّزت تلك السيرورة بلغة علمانية وعقلانية. وقد أدَّى هذا الفشل إلى تهميش الفلسفة الأخلاقية المَسلَكِيَّة، أقله كما هي مُمَأسَسَة حاليًا، كأداة واقعية لحل الخلافات الأخلاقية، لأنَّها لا تُقدِّم أي مؤشر على القدرة على فعل أي شيء سوى إدامة تلك الخلافات. أو كما قال الفيلسوف التحليلي سيسيل أنتوني جون كودي، «أنا، مثلًا، لا أَبْرَحُ ألتمسُ مشورة فيلسوف أخلاقي عادي بشأن مشكلة أخلاقية حقيقية حتى أفكِّر في مشورة فيلسوف ذي إدراك حسيّ حول شكوى في العين»[125].

وبالنظر إلى أنَّ مشيئة الله المُعْلَنَة في الكتاب المقدَّس كانت نقطة خلاف حاد بين المسيحيين في عصر الإصلاح، فلا غَرْو أنَّ العديد من فلاسفة الأخلاق المسيحيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وكذلك اللاهوتيين، تحوَّلوا إلى «كتاب الله الآخر»

-كتاب الطبيعة- على أمل اكتشاف أساس لأخلاق البشر يتجاوز الخلافات والصراعات المذهبية. وبالإضافة إلى الدَفع المُلِحّ الذي نشأ عن الصراع الديني-السياسي، كان هناك أيضًا جذب قوي في تلك الفترة؛ فقد أدَّت الاكتشافات المثيرة في مجالات متعددة للفلسفة الطبيعية إلى دحض المفاهيم الأرسطية الخاطئة وكشف القوة التنبؤية للملاحظة الدقيقة المرتبطة بالنمذجة الرياضية المبكرة للظواهر الطبيعية، بدءًا من اكتشافات جاليليو على وجه الخصوص. لماذا لا نُطبِّق نفس الأساليب على الطبيعة البشرية؟ لقد سعى العديد من مفكري القرن السابع عشر والثامن عشر، من جروتيوس وحتى فلاسفة عصر التنوير الاسكتلندي وما بعده، إلى ترسيخ الفلسفة الأخلاقية والفكر السياسي في «القانون الطبيعي» أو «الحقوق الطبيعية»[126]. وأشار توماس جيفرسون النيوتونيّ والربوبيّ إلى حد كبير، في ديباجة إعلان الاستقلال، بطريقة تبدو بسيطة إلى «قوانين الطبيعة وقوانين رب الطبيعة» كأساس للأفكار التي شَرَّعَت رفض استمرار سيطرة بريطانيا على المستعمرات الأمريكية. وفي العام التالي، في «مشروع قانون تأسيس الحرية الدينية» الذي أصبح قانون فرجينيا للحرية الدينية عام 1786، كتب أنَّ حرية الدين هي إحدى «الحقوق الطبيعية للبشر»، لأنَّ «الله العلي القدير خلق العقل حُرًّا»[127].

ولكن كما تبيَّنَ في أواخر القرن الثامن عشر، على الرغم من الحَميَّة بين فلاسفة التنوير إزاء القانون الطبيعي أو الحقوق الطبيعية كأساس للأخلاق والسياسة سواء في فرنسا أو ألمانيا أو اسكتلندا أو إنجلترا، فقد أثارَ كلا المفهومين فوضى من ادِّعاءات الحقيقة المتصارعة التي كرَّرت حالة اللَّاتعيين المُطلق للاحتكام البروتستانتي إلى الكتاب المقدَّس، دون أي وسائل محايدة للفصل بينها. فالادِّعاءات المختلفة تمامًا عن «حالة الجنس البشري الطبيعة» من قِبل هوبز ولوك وروسو، على سبيل المثال، تشير إلى مدى اعتباطية مثل هذه الفكرة بمجرد فصلها عن سياقها الأصلي في العصور الوسطى[128]. (يمكن ملاحظة نفس الأنواع من التناقضات الهائلة اليوم في الادِّعاءات التي قدَّمها علماء الأحياء الاجتماعية وعلماء النفس التطوري بشأن أي الأنماط والسلوكيات البشرية [الأنانية؟ الإيثار؟ المنافسة؟ التعاون؟] متجذِّرة في التطور، على الضد من غيرها؛ وهو امتدادٌ حديث لمحاولات ترسيخ الأخلاق في الطبيعة. في

الحقيقة، وكما ذكرنا في الفصل الثاني، فإنَّ جميع السلوكيات البشرية -بحكم تعريفها- هي نِتاج التطور على حد سواء). وقد كان من المفترض أن توفر القوانين الطبيعية أو الحقوق الطبيعية أساسًا توافقيًّا وغير مثير للجدل لتسوية النزاعات. عوضًا عن ذلك، لا سيما في حالة الاحتكامات إلى العقل، أدَّى اللجوء إلى تلك القوانين والحقوق إلى خلق نزاعات ومسائل خِلافيَّة جديدة دون احتمالات للوصول إلى حل عقلاني. ولكن من دون دروب واعِدة أخرى يسلكونها، فإنَّ الذين نبذوا الكنيسة الرومانية واعتزلوا خلاف التعددية البروتستانتية استمروا في فعل ذلك. وفي تلك الفترة، كان من المهم حِراسة الإيمان العقلاني، والاستمرار في تكرار الادِّعاءات بشأن اعتباطيَّة الانقسام في الآراء الدينية الذاتية على عكس الوضوح الذي يُضفيه نور العقل الموضوعي.

في منتصف القرن السابع عشر، وضع المفكِّرون المناوئون لأرسطو، أمثال هوبز وسبينوزا، الجنس البشري تحت الملاحظة، غير عابئين بالافتراضات المسيحية الغائيَّة. فهم لم يروا خُطاة ينتظرون التبرير بالإيمان عن طريق النعمة التي تُثمر أعمالًا صالحة، كما أنَّهم لم يروا خُطاة لديهم نوازع ورغبات غير مُرَوَّضة لم تضبطها الفضائل الأخلاقية، والتي بمجرد اكتسابها وممارستها، ستُفضي إلى السعادة غير الكاملة والخير العام الذي يشير إلى السماء. بل شاركوا بعض المعتقدات مع الشكوكيين والرواقيين الجُدد حول الطابع النفعيّ لكل الدوافع البشرية، وقُصُور الفضائل الأخلاقية المتصوَّرة تقليديًّا في السيطرة العقلانية على النوازع والأهواء وإعادة توجيهها. لقد سعوا إلى الحفاظ على هذه الالتزامات، ولكنهم استبدلوا الشكوكيَّة باليقين: فالعقل الفلسفي المُمَارَس بشكل مستقل هو الذي من شأنه أن يوفر الوسائل لمعالجة النوازع والأهواء، وليس الفضائل الأخلاقية التقليدية. بعد أن رفضَ هوبز الغايات القصوى في الطبيعة ومن ثمَّ في الطبيعة البشرية، لم يلاحظ شيئًا في السلوك البشري سوى السببيَّة الشاملة والفعَّالة التي أنتجت رغبات متباينة دون أي غاية أو خير أسمى أو احتمالية لتحقيق تلك الرغبات بما يتجاوز النفعية والمصلحة الذاتية المحدَّدة تلقائيًا والمدفوعة بحفظ النفس، لذا «فإنَّني أضع في المرتبة الأولى، كَمَيل عام لدى الجنس البشري، الرغبة الدائمة التي لا تهدأ باقتناء السلطة بعد السلطة، وهي لا تنتهي إلَّا بالموت»[129]. الجنس البشري عند هوبز مدفوعٌ

بالنوازع ومُنقادٌ بالرغبات، وهذا مماثل لتصوُّر القديس أوغسطينوس عن الإنسان، غيرَ أنَّ الأخير روى كيف اتَّجهَ إلى الله، الذي قال عنه مقولته الشهيرة: «أنتَ الذي تحضُّنا على أن ننعم بحمدك، لأنك خلقتنا لك، ولأنَّ قلوبنا لا تعرف الطمأنينة حتى تطمئن وتقرُّ عندك»[130]. يرى هوبز أنَّه لم يكن هناك «طمأنينة»، بل بالأحرى قلق مستمر، ولم يكن هناك هِداية ولا قيم أخلاقية موضوعية. ولهذا يقول: «لكن أيًّا كان موضوع شهية الإنسان أو رغبته، فإنَّ هذا هو ما نُسمّيه خيرًا، وموضوع كراهيته وتجنُّبه هو ما نسميه شرًّا»[131]. وبالنظر إلى معتقدات هوبز الميتافيزيقية، لا يمكن أن يكون الخير والشر أي شيء آخر عدا ذلك. ما مدى اختلاف ذلك عن التحذير النبوئي الكتابيِّ: «وَيْلٌ لِلْقَائِلِينَ لِلشَّرِّ خَيْرًا وَلِلْخَيْرِ شَرًّا!» (أش 5: 20)

بعد أن رفض الأرسطيَّة التي سخرَ منها مرارًا وتكرارًا في كتابه *«اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة»*، استمدَ هوبز قَرِينَة النسبيَّة من التعدديَّة واعتبرَ أي أخلاق للخير مشروعًا بنيويًا ذاتيًا بالضرورة. لم تكن هذه المفاهيم وما شابهها مقتصرة على خطاب نخبوي منفصل عن بقية الحياة البشرية. فالعواقب الاجتماعية لأولئك الذين آمنوا وتصرفوا وفقًا لمثل هذه الأفكار، بغض النظر عن سؤال من أين حصلوا عليها، كانت واضحة في الجمهورية الهولندية في العصر الذهبي أو في فرنسا في عهد الملك لويس الرابع عشر وكذلك في إنجلترا في عصر استرداد الملكية. أو كما قال لورنس ستون، «لقد تحرَّر الإنسان لكي يسعى وراء ملذاته هنا والآن، فهو لم يعد مُقيَّدًا بالحدود الضيقة التي وضعها اللاهوت الأخلاقي أو الأعراف التقليدية. هذا الموقف الجديد يمكن أن يُفضي إلى أي شيء، من التربية التجريبية للكلاب والخيول والماشية الخاصة، إلى استخدام الجنس للمتعة بدلًا من الإنجاب من خلال استخدام وسائل منع الحمل، وإلى معارضة رغبات الوالدين بشأن اختيار شريك الحياة»[132]. لكنَّ مثل هذه الأفعال كانت مقيَّدة مقارنةً بالسلوكيات بين أولئك الذين بدأوا يرون بشكل أوضح الآثار المترتبة على تذويت الأخلاق والسعي المتحرِّر وراء المتعة، كما فعل ماركيز دو ساد (1740-1814) بعد مرور قرن من الزمان[133].

لقد تغيَّر دور العقل في الأخلاق بشكل جذري عن طريق أولئك الذين رفضوا

الأخلاق الغائيَّة. ولم يعد العقل جزءًا أصيلًا من ممارسة الفضائل الأخلاقية التي لم تعد تضبط النوازع والأهواء التي لم تعد موجَّهة بدورها نحو غاية لم يعد يُعتَقَد أنَّها موجودة؛ فقد أصبح العقل «عَبدًا للعواطف» (النوازع والأهواء) عند هيوم، مجرد وسيلة أداتيَّة يستخدمها البشر الراغبون لتسهيل سعيهم النفعيّ وراء كل ما يشتهون[134]. كان الخَيْر، بطبيعة الحال، مجرد هدف هوبزيٍّ لرغباتهم الذاتية. وبعد أكثر من قرنين من الزمان، أدركَ جون رولز بوضوح المعنى الكامن في ذلك: «تخيَّل أحدًا ما متعته الوحيدة هي عدّ أوراق الحشائش في مناطق هندسية متنوعة مثل الحدائق والمروج الخضراء. يجبرنا تعريف الخير بالاعتراف أنَّ الخير بالنسبة لهذا الرجل هو فعلًا عدّ أوراق الحشائش، أو بدقة أكبر، يتحدَّد خيره بوساطة خطة تعطي مكانًا سائدًا خاصًا لهذا النشاط، وعندها من المؤكَّد أنَّ خطة عقلانية بالنسبة إليه سوف تتمحور حول هذا النشاط»[135]. وقد استلزمَ رفض الغائيَّة الأخلاقية مفهومًا غير تقليدي جذريًا للعقل مصحوبًا بمفهوم غير تقليدي جذريًا للحرية. وهذه المفاهيم الخاصة بالعقل والحرية هي التي لازَمَت الانتشار الحديث للحقوق الفردية، لا سيما مع التأثير المتزايد بشدَّة مؤخرًا للخطاب والحركة العالمية التي تركِّز على حقوق الإنسان والتي بدأت في منتصف سبعينيات القرن العشرين[136]. وكما سنرى في الفصل التالي، أصبحت مفاهيم العقلانية والحرية جزءًا أصيلًا من الرأسمالية والنزعة الاستهلاكيَّة في عصر الحداثة. والحق أنَّ الفهم الأداتيِّ نفسه للعقل والدوافع البشرية أصبح الآن مُتجذرًا بعمق في الاقتصاد الكلاسيكي الجديد السائد -وليس من قبيل الصدفة أنَّه مُفْتَرَضٌ سلفًا من قِبل الأوروبيين والأمريكيين الشماليين على العموم- لدرجة أنَّ العديد من الناس يدَّعون ببساطة أنَّ هذا الفهم من السِمات الجوهرية للطبيعة البشرية. وقد لاحظ هيوم بذكاء شديد، «عندما تصبح العاطفة مبدأ مقرًا للفعل وتكون هي الميل الطاغي للنفس، فإنَّها عمومًا لا تُسبِّب بعد ذلك أي اضطراب ملموس. وبما أنَّ العادة المتكررة وقوتها الخاصة تجعل كل شيء يخضع لها، فإنَّها توجِّه الأفعال وتقودها بدون تلك المقاومة والانفعال اللذين يصاحبان، وبصورة طبيعية جدًّا، كل اندفاعة آنيَّة للعاطفة»[137].

عندما كُتبت الوثائق التأسيسية للولايات المتحدة، كانت الغالبية العظمى من

الغربيين من الكاثوليك أو البروتستانت الذين اعتقدوا (بالاعتماد على قناعات مشتركة أيضًا مع اليهود) أنَّ البشر قد خُلِقُوا على صورة الله وشَبَهه وأنَّ العالم الطبيعي هو مِن خلق الله. لم تكن هذه المعتقدات هي التي قَسَّمت المسيحيين في عصر الإصلاح. ومن ثمَّ، في أواخر القرن الثامن عشر، كان من الممكن أن تكون أخلاقيات الحقوق التي يكفلها الدستور مُتجذِّرة في الطبيعة دون أي إشكال. لكن الأمور قد تغيَّرت. ويبدو أنَّ مئات الملايين من الناس، خاصة في أوروبا، لم يعودوا يؤمنون بمثل هذه الأشياء. يبدو أنَّ معظمهم، بالإضافة إلى العديد من المفكرين العلمانيين الذين يخلطون بين الإيمان بالطبيعانيَّة الميتافيزيقية والنتائج التجريبية للعلم الحديث، يعتقدون (على نحو خاطئ) أنَّ الاكتشافات العلمية تجعل مثل هذه المعتقدات الدينية هشَّة ولا يمكن تسويغها، كما رأينا في الفصل الأول. ومع ذلك، يبدو أنَّ معظمهم غير مدركين أو غير مكترثين بحقيقة أن معتقداتهم قد ألغت أي أساس لحقوق الإنسان في الطبيعة، مما يعني، بالنظر إلى آرائهم الميتافيزيقية، تقويض أي أساس لحقوق الإنسان في الواقع. وعن طريق تفسيره من منظور علماني، فقد تُرِك الخطاب الحديث السائد للأخلاق الغربية دون أي أساس مُبرَّر حتى مع استمرار الدفاع القوي عن حقوق الإنسان -والحماية البالغة الأهمية للبشر عبر الحقوق ضد الأنظمة السياسية الوحشية- بخطى حثيثة[138].

لم يقتصر الأمر على تذويت الخير من خلال الحماية السياسية للحقوق الفردية، ولا على أنَّ طابع ونطاق الأخلاق أصبحا مسألة اختلافات لا سبيل إلى حلها بين فلاسفة الأخلاق. بالإضافة إلى ذلك، فقد انكشفت عَوْرَةَ الأخلاق الحديثة للحقوق وتجرَّدت من أساسها التعليليّ. كتبَ جيريمي بنثام، ردًّا على الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن: «الحقوق الطبيعية مجرد هراء: الحقوق الطبيعية والحقوق الأساسية الراسخة هراء بلاغي وتكلُّف بلا معنى- محض هراء يقوم على ركائز»[139]. لكن الموقف أكثر إشكالية مما ظنَّه بنثام، الذي كان واثقًا من أنَّ مذهبه النفعي، قد أرسى أخيرًا الأسس المتينة للأخلاق البشرية بعد آلاف السنين من التخبُّط والزَيْغ المؤمن بالخرافات ما قبل عصر التنوير. بيدَ أنَّ الالتزامات بالطبيعانيَّة الميتافيزيقية والعلمويَّة الأيديولوجية التي تحكم «العقل العموميّ» اليوم تَفرض تصوُّرًا للواقع يقف حجر عثرة أمام تأسيس

أي أخلاق على الإطلاق. وأيًّا كان ما قد يعتقده معظم فلاسفة القرن الثامن عشر، بعد أن تَشَرَّبوا من المسيحية -وبطرائق مختلفة- إيمانًا بالعالم الطبيعي كمخلوق من مخلوقات الله، فإذا كانت الطبيعانيَّة الميتافيزيقية حقيقية، فإنَّ حقوق الإنسان ليست، ولا يمكن أن تكون، حقيقية أو طبيعية أو مُكتَشَفة. إنَّها، في أحسن الأحوال، اتفاقيات مَبنيَّة أو قصص خيالية مفيدة، لكنها من الناحية الفكرية بقايا غير مبرَّرة ولا داعي لها من تَصَوُّرٍ مرفوض للواقع[140]. وبمجرد افتراض الطبيعانيَّة الميتافيزيقية والعلموية، فإنَّ «أخذ الحقوق على محمل الجد» يُعَدُّ أمرًا لا طائل منه. فكل الجديَّة في العالم لا يمكن أن تخلق الحقوق[141]. ومن ثمَّ لا يسع المرء الحصول عليها، لأنَّه ببساطة لا يوجد شيء من هذا القبيل يمكن الحصول عليه بالأساس. فإذا كان البشر لا يختلفون عن أي كائن حي آخر -أو في الواقع، يتبنون المنظور الجوهري الذي تقدِّمه الفيزياء، طالما أنَّه لا يوجد نظام من المكونات الحيَّة واللَّاحية من المادة والطاقة يختلف في النهاية عن أي نظام آخر- فإنَّه ببساطة لا يوجد أساس لأي حقوق، سواء بشرية أو غير بشرية. ما الاستقصاء التجريبي الذي يمكن أن يكشف عن الحقوق؟ وبأي طريقة يمكن معرفتها؟ ربما ينضم المرء أيضًا إلى ديكارت في بحثه عن الروح اللامادية أو «الجوهر المفكر» (res cogitans) في نقطة التواصل بين الروح والجسد، أي في الغدة الصنوبرية أو بالقرب منها[142]. ومَن يعتقد أنَّه يمكن للمرء أن يدافع عن أساس موضوعي للحقوق ويرفض الإيمان بحقيقة الروح أو ما يعادلها يجب أن يفكر بتمعنٍ أكثر[143].

من الطبيعي أن تسمع الناس يصرُّون على الاعتباطيَّة المركَّبة للقيم الأخلاقية ومع ذلك يشجبون بعض الأفعال البشرية باعتبارها خاطئة لأنَّها تنتهك حقوق الإنسان. يبدو أنَّ مثل هذه العبثية المتناقضة منتشرة على نطاق واسع ويغفل عنها مناصروها، وهذا يشير إلى أنَّها متجذِّرة بعمق وأنَّها تؤدي دورًا مُهمًّا. وهذا الجزء الأخير يعتمد على ما يُسمِّيه ستيفن سميث بذكاء «الارتحال أو التهريب»: استيراد المسائل والمعتقدات غير المعتَرَف بها من وجهات نظر دينية نمطية سائدة تجاهلها مناصروها بوضوح، والتي لا يمكن قبولها وفقًا لأحكام مناصريها الطبيعانيِّين[144]. فإذا كان الاغتصاب أو القتل خَطأً، فإنَّ كل القيم الأخلاقية ليست اعتباطيَّة، ومن ثمَّ يجب أن يكون هناك سبب لعدم كونها كذلك،

وإذا كانت جميع القيم الأخلاقية اعتباطيَّة، فلا يمكن أن يكون هناك خطأ في الاغتصاب أو القتل أو أي شيء آخر، بقطع النظر عن القوانين المعمول بها. وبالمثل، فإمَّا أن تكون حقوق الإنسان حقيقية وبالتالي هناك ما يمكن انتهاكه، أو أنَّها قصص خيالية مَبْنيَّة على معتقدات خاطئة ومُضلِّلة، وبالتالي لا يمكن ارتكاب أي خطأ عند انتهاكها.

إنَّ تناقض مثل هذا الإدراك السائد -القيم الأخلاقية اعتباطيَّة ولكن بعض الأفعال خاطئة- ينبع من الجهل بالجينالوجيا التاريخية لرغبتين مترابطتين بصورة متناقضة. الرغبة الأولى هي السعي إلى تعظيم الاستقلالية الفردية لتحديد الخير وفقًا لتفضيلات الفرد (ومن ثمَّ تأييد الاعتباطيَّة). لكنَّ الرغبة الثانية هي محاولة دعم حقوق الإنسان كضمانة ضد الأشياء المروِّعة التي يمكن أن يفعلها البشر لبعضهم البعض اعتمادًا على ما يُفضِّلونه (ومن هنا جاء الإصرار على عدم الاعتباطيَّة). الرغبة الأولى هي نِتاج طويل الأمد لرفض أخلاقيات الفضيلة الغائية، والرغبة الثانية هي بقايا الاعتقاد بأنَّ البشر خُلِقُوا على صورة الله وشَبَهِه. والجمع بينهما يعتمد في جاذبيته على شكوكيَّة مُقيَّدة، تكون إيصالًا لا يوصل شيئًا. يحتاج المرء إلى التخلُّص من الإله الذي يعمل في التاريخ، ويُلزِمنا بالتزامات أخلاقية ويصدرُ أحكامًا أبديَّة متوافقة مع الطبيعة البشرية الغائية التي خَلَقَها. وبخلاف ذلك، لن يكون البشر بعد الآن هم المقياس البروتاجوري الجديد لكل الأشياء، وسيكون الالتزام الحديث التأسيسي الأيديولوجي للذات المستقلة غير المُثْقَلَة بالعبء في مهب الريح. لكن لا يمكن للمرء أيضًا السماح بأفعال بشرية تتفق مع الاكتشاف العلمي بأنَّ البشر ليسوا سوى مادة-طاقة بيولوجية. وإلَّا فليس ثمة فارق، إذن، بين البشر وبين الأميبات أو الطحالب، أو كما يقول ستيفن هوكينج «الجنس البشري ليس إلَّا زَبَدٌ كيميائي على سطح كوكب متوسط الحجم»، ومن ثمَّ يمكن للإنسان أن يتصرَّف وفقًا لتفضيلاته ورغباته[145]. لذلك يجب أن تذهب الأرواح، وتبقى الحقوق. وكذلك يجب تَبَنِّي الشكوكيَّة باعتباطيَّة مُحدَّدة بعناية ومُنْثَقِفَة (inculturated) فيما يخص التعاليم الدينية المسيحية[146]. ويجب أن تظل قابعة في المكان الذي وصلت إليه بشكل غير مستقر بعد الاستبداليَّة المُفتَرَضة لحقبة الإصلاح في عصر التنوير أواخر القرن الثامن عشر: أي في مكان الحقوق. وكما رأى كارل بيكر

منذ عقود، فمن أجل تعضيد رؤاها الأخلاقية، اعتمدت فلسفات القرن الثامن عشر في سياقات وطنية مختلفة على التزامات غير معترف بها (وربما جرى تبنيها عن غير قصدٍ ونيَّة) بشأن الطبيعة والأخلاق المأخوذة من المسيحية[147].

في محاولة لمعالجة المشكلات غير المنشودة الناتجة عن الخلافات العقائدية في عصر الإصلاح، احتوت الدولة الليبرالية ذات السيادة النزاع المسيحي حول الخير من خلال الحقوق الفردية. وبدورها، عزَّزت الحماية السياسية للحقوق -عن غير قصد- تذويت الأخلاق من خلال شَرْعَنة الخير الذي يحدِّده الأفراد كمسألة تفضيل شخصي. لكن أي دفاع عن الحقوق له ما يبرِّره فكريًا يقتضي نظرة للبشر تتجاوز ما يمكن الكشف عنه من خلال أساليب العِلم. ومن الصعب أن نرى كيف يمكن لمثل هذا الدفاع أن يظهر اليوم ضمن حدود «العقل العمومي» كما هو مُمأسَس في الأكاديمية العلمانية أو مسموح به في المجال العام للمجتمعات الغربية العلمانية. يمكن للمرء، بطبيعة الحال، الإصرار على الحقوق، والتي تُعدُّ، إلى جانب تطبيقها السياسي، أمرًا جيدًا للغاية مقارنةً بالمعاملة التعسفية المُهينة للبشر تحت نير الأنظمة القمعية. لكن لا يوجد سبب للاعتقاد بأنَّ الحقوق هي أكثر من مجرد قصة خيالية مفيدة إذا كان المرء يعتقد أنَّ الطبيعانيَّة الميتافيزيقية حقيقية. وفي هذه الحالة، لا توجد أسباب للاعتقاد بوجود أي شيء يمكن انتهاكه، مهما كان ما قد يحدث غير قانوني.

وما لم ينظر المرء إلى الفلسفة الأخلاقية الغربية الحديثة في علاقتها بأخلاقيات الفضيلة المسيحية وفق نطاق زمني يشمل العصور الوسطى، ويستبعد الالتزامات الميتافيزيقية، ويُساءِل مدى صلاحية وجهة النظر الاستبدالية للتاريخ الغربي الحديث، ويرى ارتباط الأخلاق بالدين، والدولة، والرأسمالية، والأيديولوجيات العلمانية، فمن المرجح أن يكون تقييم المرء للأخلاق في العالم الغربي المعاصر مشوَّهًا وفاسدًا. فمثلًا، على الرغم من معرفته الموسوعية بالتاريخ الفكري في عصر التنوير، فإنَّ المعتقدات الميتافيزيقية المناوِئة للدين التي يتقاسمها جوناثان إسرائيل مع أبطاله التاريخيين المفضَّلين دفعته إلى تبني وجهات نظر استبداليَّة مغلوطة عن العلاقة بين الدين والعقل في أوروبا في الحقبة الحديثة المبكرة وفي الحقبة الحديثة، وإلى سوء فهم أصول حقوق

الإنسان الحديثة وحالتها. يدَّعي جوناثان أنَّ «الطبيعانية النَسَقِيَّة والأخلاقية والسياسية والاجتماعية» لمفكري التنوير الراديكاليين على وجه التحديد أمثال سبينوزا وديدرو ودولباخ لم تكن مُبرَّرة عقلانيًّا فحسب (على النقيض من الاعتباطيَّة التفضيلية) في رفضها للادِّعاءات الأكثر راديكالية وشكوكيَّة لمفكرين مثل لاميتري، ولكنها ضمنت أيضًا أساسًا لحقوق الإنسان الحديثة والليبرالية التي «تُشكِّل بوضوح مجموعة من القيم المقبولة عقلانيًّا والتي كانت، بل ولا تزال حتى اليوم، متفوقة بطبيعتها أخلاقيًا وسياسيًّا وفكريًّا ليس فقط على ادِّعاءات ما بعد الحداثة ولكن على جميع البدائل الفعلية أو الممكنة الأخرى، بقطع النظر عن مدى اختلافها أو قوميتها أو نزعتها ما بعد الاستعمارية، وبغض النظر عن كونها غير ليبرالية أو غير غربية أو تقليدية»[148]. إنَّ تفضيل جوناثان إسرائيل يتلبسُ لباس العقل، وثمة مسارٌ معيَّن في العقلانية الحديثة يحظى بتأييد كبير كما لو أنه هَزَمَ المسارات الأخرى بعقلانية ووضوح. ولا يقدِّم القرنان الأخيران من التاريخ الفكري الغربي ولا الحالة الراهنة للفلسفة الأخلاقية دليلًا يدعم ادِّعائه.

إن الطبيعانيَّة الميتافيزيقية المناوئة للدين عند مفكري التنوير الراديكاليين لم تفعل -ولا تستطيع فعل- أي شيء من الذي يدَّعيه جوناثان إسرائيل، بالنظر إلى ما كشفته الأبحاث التجريبية بواسطة العلوم الطبيعية منذ القرن الثامن عشر. فالتأكيدات التي يتبناها جوناثان إسرائيل تتجاهل عدم وجود أي صلة على الإطلاق بين الادِّعاءات الأخلاقية النمطية، أيًا كانت ماهيتها، وبين الاستقصاء التجريبي في الانتظامات الطبيعية القائمة على فرضيات العلوم الطبيعية. وقد أصابَ كريستيان سميث حين قال، «المادة والطاقة ليسا مصدرًا للأخلاق. إنهما موجودتان فحسب وتؤديان وظائفهما»[149]. يتضمن ذلك المادة والطاقة اللتان تؤديان وظائفهما -بقطع النظر عما يفعلانه- في أجسام أفراد سلالة الإنسان العاقل (Homo sapiens) الموجود اليوم. ونحن إذا قيَّدنا أنفسنا بنتائج العلوم الطبيعية، فإنَّ إطعام الفقراء، وشراء سيارة لامبورغيني للمرة الخامسة، وبيع الفتيات في سوق العبودية الجنسية هي أمور متكافئة من الناحية الأخلاقية. فالعلوم الطبيعية -بالقصد والنيَّة- غير أخلاقية في ذاتها ولا تكشف عن أي قيم، سواء كانت علمانية أو دينية؛ فهي عدميَّة بالمعنى الأصلي للكلمة. ولا يكتشف ممارسوها أي «كرامة»

أو «خير»، ولا أي حقوق في «المساواة» أو «الحرية» أو «الاستقلالية» أو أي شيء آخر؛ ولا أي شخص آخر يُدرك مقتضيات المعرفة كما تُمليها الطبيعانيَّة الميتافيزيقية والتجريبية الإبستمولوجية للعلوم الطبيعية في الأكاديمية الغربية. فجميع هذه الحقوق، بأشكالها العلمانية الحديثة في العالم الغربي، مُشَّتقة ومُنَقّحة من المسيحية واليهودية، وهي ديانات من المنطقي أن نقول فيها إنَّ الحقوق حقيقية لأنه يُعتَقَد أنَّ جميع البشر خُلِقُوا على صورة الله وشَبَهِه.

بالنظر إلى النتائج التي توصَّل إليها العلم بالإضافة إلى افتراضات الطبيعيانية، فإنَّ أي مُبرِّر فكري لأخلاق الحقوق يتلاشى. ببساطة، لا يوجد أساس لهذه الأخلاق يمكن التحقق منه تجريبيًّا على الإطلاق. وبسبب النزاع بين المسيحيين في عصر الإصلاح حول مشيئة الله المُتجليَّة، لجأ المفكرون في الحقبة الحديثة المبكرة -بشكل مفهوم- إلى كتاب الطبيعة الإلهي. ولكن أيًّا كانت تأكيدات مفكري عصر التنوير بشأن القانون الطبيعي أو الحقوق الطبيعية، فإنَّ اكتشافات العِلم الحديث بالاقتران مع الطبيعانية تضمن أنَّ الكتاب لا يستطيع أن يقول شيئًا البتَّة عن الأخلاق. هذه الحقيقة يُدركها جيدًا علماء الأخلاق ما بعد الحداثيين الذين ورثوا تمجيد إيمرسون للانشقاقية والتفرُّد «إنَّ مَن يريد أن يكون رجلًا، ينبغي أن يكون مُنشقًّا»، ونصائح مِيل عن التجريبية الأخلاقية «يجب أن تكون هناك تجارب معيشية مختلفة»، والذين يدافعون عن «الانتهاك» الأخلاقي باعتباره خيرًا[150]. في كثير من الأحيان، يستمر الناس في استخدام لغة الحقوق بحَميَّة مُتَّقِدة وتأييد صارم -والواقع أنَّ الخطاب الأخلاقي في المجتمع الغربي المعاصر يأخذ شكلًا من أشكال «الحديث عن الحقوق»[151] بصورة قاطعة وصدامية، مع الأخذ في الاعتبار تذويت الخير وتبديد أي شعور مشترك بالواجب تجاه أي خير عام -ولكن بدون أي مُبرِّر للقيام بذلك استنادًا إلى الافتراضات التي تحكم «العقل العمومي». فإذا كانت الطبيعانيَّة الميتافيزيقية صحيحة، فمن الخطأ الادِّعاء بأنَّ البشر خُلِقُوا على صورة الله وشَبَهِه، لأنَّ الله محض وهم. والروح البشرية -كما هي مفهومة تقليديًّا- هي بالمثل محض وهم[152]. ربما يجد المؤمنون العلمانيون الفرِحون برفض مثل هذه الخرافات المزعومة أنَّ النتيجة البدهية أقل جاذبية، تلك النتيجة التي مفادها

أنَّ نفس الافتراضات لا تترك أي أساس لاعتبار الأفراد من سلالة «الإنسان العاقل» كشخوص وذوات، أو معاملتهم بطرائق معينة دون أخرى[153]. ومن خلال الافتراضات نفسها، فإنَّ «الشخوص» هم محض وَهم وخرافات مثلهم مثل الأرواح، أو كما أدرك أحد المُدونين مؤخرًا من خلال الادِّعاء بأنَّ البشر «مجرد قطع صغيرة من اللحم تتجوَّل حول هذه الصخرة العائمة في الفضاء»[154].

في هذه المسألة، كما هو الحال في العديد من المسائل الأخرى، كان نيتشه أول مَن أماطَ اللثام عن هذه المسائل في الحقبة الحديثة. لقد تأثَّر نيتشه تأثرًا شديدًا بتقدُّم العلوم في القرن التاسع عشر، وكان مَدينًا بشدَّة للتواطئيَّة الميتافيزيقية، وأدركَ ما يعنيه النظر إلى عالم طبيعي مستقل وغير مبال حقًّا، «حيث لا يوجد إله، أو ربما يوجد ولكنه لا يكترث بأمور البشر»، بحسب مقولة جروتيوس الشهيرة[155]. كان هذا الموقف مفاده أنَّه لا وجود البتَّة لواقعات أخلاقية. إنَّ الحكم الأخلاقي يشترك مع الحكم الديني في إيمانه بحقائق ليست بالحقيقة. فالأخلاق ليست سوى تأويل لظواهر بعينها، أو هي بعبارة أدق تأويل خاطئ. والحكم الأخلاقي، مثله مثل الحكم الديني، ينتمي إلى مستوى من الجهل ما زال يُفتقر فيه حتى إلى فكرة الواقع، وإلى التمييز بين ما هو واقعي وما هو خيالي، بما يجعل عبارة «حقيقة» تُستعمل في هذا المستوى للتدليل على أشياء نُسمِّيها اليوم «تصوُّرات وهمية»[156]. لكن بعيدًا عن رفض الأخلاق، كان نيتشه يُدندن حول كيفية العَيش. وكانت أخلاقه البديلة المتمثِّلة في «نحن اللاأخلاقيين» التي ننظر إلى الأسفل من مرتفعات الزرادشتية بمثابة تقدير هوبزي مفرط للنوازع والأهواء والرغبات، لـ «الحياة الصاعدة» القوية بلا رحمة التي ازدرت الشفقة المسيحية الواهنة والمُحتَقرة على المضطهدين، وكذلك لَعْن البقايا الأخلاقية والفلسفية للمسيحية في الأخلاق الكانطية والليبرالية الإنجليزية. لقد كان نيتشه مُحقًّا في رؤيته أنَّ الإيمان بالحقوق الطبيعية التي عزَّزت الأخلاق العقلانية الحديثة كان يعتمد على المسيحية (وعلى اليهودية التي كان يكرهها أيضًا)، ومن هنا استلزمَ الإلحادُ العدميَّةَ، مما مهَّدَ الطريق إلى الغريزة الديونيسية. وفي العقود الأخيرة على وجه الخصوص، أضاف العديد من الغربيين العبارة الفِضفاضة -«أيًّا كان»- التي أصبحت واضحة بشكل متزايد

في الأعراف السائدة. وهي مسألة لا تزال مفقودة عند جميع فلاسفة الأخلاق الذين يتجاهلون أو يرفضون تحدي نيتشه، والذين يواصلون الجدل كما لو كانت حقوق الإنسان حقيقية على الرغم من إقرارهم برؤية الواقع التي لا تقدِّم مثل هذه الضمانة[157].

لا ينبغي الخلط بين أي شيء قيل هنا وبين النبوءة المرجفة بأنَّ العَلْمنة تقود الملحدين المتحرِّرين من وعيد الدينونة الأبدية من الله إلى الاندفاع بلا بصيرة إلى كل أنواع الْخَلاَعَة الماجِنة والفجور السافِر. ليس هذا ما يحدث في العموم. فالقوانين المعمول بها والتهديدات بالمعاقبة من الدول التي تفرض رقابة صارمة تحتوي على الكثير مما لا يزال معظم الغربيين يعتبرونه غير أخلاقي. وكما سنرى في الفصل التالي، فقد احْتلَّت الرأسمالية رغبات الغالبية العظمى من الأوروبيين والأمريكيين الشماليين في العصر الحديث، بقطع النظر عن معتقداتهم الميتافيزيقية، بطرائق تفضي إلى الامتثال النفعي. بالإضافة إلى ذلك، كما ذكرنا، يواصل الغربيون المُعَلْمَنون تأكيد المعتقدات والقيم المشتَّقة والمُنَقّحة من التقاليد الدينية التي رفضوا -منطقيًّا- ادِّعاءاتها التأسيسية السابقة عن الحقيقة. وعادة ما يكون تذويت الأخلاق سيرورة تدريجية مجزأة تجمع بين ادِّعاءات الحقيقة الجديدة، والسلوكيات المستحدثة، والقرارات السياسية، وممارسة السلطة، والنصوص القانونية، والابتكارات المؤسسية، والمواءمات الاجتماعية. وعادة ما تأتي التغيُّرات المجتمعية الجذرية من خلال تحوُّلات بطيئة وطويلة الأمد في التيارات الثقافية الشاملة، وليس لأنَّ الأمواج الثورية تضرب الشاطئ.

المشكلة ليست في أنَّ العديد من المؤمنين العلمانيين اليوم ما زالوا يتصرفون بطرائق تتفق بشكل واضح مع الأخلاق المسيحية التقليدية؛ بل المشكلة تكمن في أنَّ تذويت الخير داخل إطار أخلاق الحقوق الرسمية التي تم تقويض أُسُسها الفكرية بفعل الطبيعانيَّة الأيديولوجية والعلموية لا يترك أي أساس لترسيخ أي قيم أخلاقية أو تعزيز أي حجج أخلاقية. ومن ثمَّ يكون العقل عاجزًا عند مواجهة أولئك الذين يختارون التصرُّف بطرائق تتعارض مع الأخلاق مهما كان تعريفها. «مَن أنت لتخبرني ماذا أفعل أو كيف أعيش؟» وهذا هو المطلوب إثباته. لذلك، يمكن للفُرقاء المتنافِسين -على نحوٍ مفهوم- الاستغناء عن الحجج المضادة نظير مجرد تأكيدات مضادة (وإن كانت مدروسة

وواعية في بعض الأحيان)- كما رأى ماكنتاير، فإنَّ السياسة تكتنف الأخلاق والسلطة تحلُّ محل العقل بمجرد تذويت الأخلاق[158]. إذا لم يكن هناك أساس للخير باستثناء التفضيل، فإنَّ كلمات أغنية «*Love is a Battlefield*» (*الحب ساحة حرب*) كما غنَّتها بات بيناتار، مغنية الروك الشهيرة في الثمانينيات، تتفوَّق على أي فلسفة أخلاقية: «لا يمكن لأحد أن يقول لنا إنَّنا مخطئون». الأغنية محقَّة في ذلك؛ لأنَّه إذا كانت الأخلاق ذاتية، فلا أحد لديه، أو يمكن حتى أن يكون لديه، أي أساس مُتجاوِز للذات للقيام بذلك. كان هذا الرأي ببساطة أحد أصداء الثقافة الشعبية التي لا تُعد ولا تُحصى لنيتشه في أواخر القرن العشرين، والتي استمرت في الانتشار بلا هوادة. وتجلَّى أحد الأصداء الأخرى لتلك الثقافة في مقولة وودي آلن العاطفية: «القلب وما يهوى»، بمعنى أنَّ رغبات البشر تُبرِّر السلوكيات التي يحضُّون عليها[159]. كما قال جوته في روايته الشهيرة «*آلام الشاب ڤرتر*» قبل نيتشه بقرن من الزمان: «وإني لأبتسمُ من تَعِلَّات قلبي، وأصدعُ بما يمليه قلبي»[160]. نتيجة لذلك، لا يمكن التفريق بين عبدٍ هوميّ للنوازع والأهواء في القرن الثامن عشر وبين فردٍ سارتريّ متحرِّر يعيش حياة طبيعية وأصيلة في القرن العشرين. إنَّ رفض التصوُّر المسيحي الغائي للنوازع البشرية، والفضائل الأخلاقية، والخير يجعلها جميعًا سَوَاء.

يرى بعض مهندسي العلوم البيوجينية والاستنساخ (biogenetic) وما يُسمى بما بعد الإنسانويين (transhumanists) هنا فرصًا جديدة ومثيرة، بناءً على تفضيلاتهم وحرصهم على تلبية احتياجات المستهلكين المحتملين في المستقبل[161]. فقط في الاستيهامات المُضلِّلة، بوسعنا فصل العلم والتكنولوجيا، والإمكانات التي يقدِّمها كل منهما، عن التاريخ أو التقييم المعاصر للأخلاق. يدرك نيكولاس روز هذا الأمر بوضوح، ويقول: «على المستوى الجُزيئي تغدو حياة البشر مفهومة، وعلى المستوى الجُزيئي يمكن تحليل عملياتها، وعلى المستوى الجُزيئي يمكن خلق الحياة الآن. في هذا المستوى، على ما يبدو، لا يوجد شيء غامِض أو غير مفهوم بشأن حياتنا؛ فأي شيء وكل شيء يبدو، من حيث المبدأ، واضحًا ومفهومًا، ومن ثمَّ يكون مُنفتحًا على تدخلات محسوبة في خدمة رغباتنا حول ماهية الأشخاص الذين نريد أن نكون

عليها نحن وأطفالنا»[162]. لاحظ هنا كيف تفترض كلمة «ومن ثمَّ» تذويت الخير الذي لا يترك شيئًا سوى «رغباتنا» في أعقابه: ولأنَّنا صرنا الآن نفهم الحياة البشرية على المستوى الجُزيئي، كما يشير روز، فمن الجائز أخلاقيًا أن نفعل ما يحلو لنا. والتاريخ المُعقَّد للعلاقة بين المسيحية، والميتافيزيقا، والعلوم، والأخلاق، والسياسة في الغرب في نصف الألفية الماضية وحده الذي يمكن أن يُفسِّر مثل هذا المنطق الغريب: إذا فهمنا «س»، يمكننا أن نفعل ما يحلو لنا مع «س». وقبل ثلاثة قرون ونصف من استنتاج روز، أصرَّ ميلتون على أنَّ «ضمير كل مسيحي هو الرقيبُ عليه وهو الدَّيَّانُ»، وبهذا يمكن التأكد من معنى الكتاب المقدَّس، لكنَّ المسار من طرف إلى الآخر واضح: فما أؤكده وكيف أتصرف هو مِن عمل إرادتي المُطلقة. ومثلما فشل ديكارت في تحديد موقع العقل في الآلة المادية الدقيقة لجسم الإنسان، لم يجد علماء العلوم البيوجينية المعاصرون «شيئًا غامضًا أو غير مفهوم» في البِنَى أو العمليات البيولوجية التي تحافظ على حياة الإنسان. بالطبع لم يجدوا، ولن يجدوا ذلك أبدًا. ماذا كانوا يتوقَّعون أن يجدوا -الروح، أو ربما بعض الحقوق؟

إذا كانت الأخلاق، مثلها مثل الدين، مجرد مسألة تفضيل ذاتي، ولا يوجد خيرٌ بشري أصيل ولا طبيعة بشرية، فلا يمكن أن يكون هناك عوائق أخلاقية تقف حجر عثرة أمام التلاعب الجيني المُتعمَّد للبشر من أجل تسريع التعالي الذاتي التطوري للأنواع، مهما كانت الموانع القانونية التي قد تحدث للحفاظ عليها[163]. لماذا لا نحاول حل العديد من المشكلات الإنسانية بجعل البشر سلالة عتيقة عفا عليها الزمن؟ ربما ستنجح الأنواع ما بعد الإنسانويَّة المُعدَّلة وراثيًّا، والأعلى، والأفضل، والأحدث، والأكثر تقدمًا فيما فشل فيه «الإنسان العاقل». يريد أنصار ما بعد الإنسانويَّة المتفائلون، ببساطة، أن يُحدِّدوا خياراتهم، وأن يسعوا وراء مصلحتهم بطريقتهم الخاصة، بدلًا من الانزواء في حالة من نزع السحر القيبريّ أو الوقوع رهينة القلق والتوتر. يقول سايمون يونغ، ساخرًا من «اللوديين» (اللوديَّة «Luddism» هي حركة لمقاومة إحلال الآلات محل العمالة اليدوية في المصانع الإنجليزية) الذين يكبح جماحهم «رُهابهم من العلوم»، إنَّ «مغامرة البشر قد بدأت للتو، ولا حدود لما قد نحققه بمجرد تبنينا لإرادة التطوُّر

بما يتجاوز حالة الإنساني المفرط في الإنسانية»[164]. ويرى راي كورزويل أنَّه «بوسعنا أن نتخيَّل إمكانية انتشار ذكائنا المستقبلي إلى عوالم أخرى. يمكن تصوُّر مثل هذا السيناريو في ضوء فهمنا الحالي لعِلم الكونيات، على الرغم من أنَّه عِلم تخمينيّ في الوقت نفسه. وقد يسمح هذا لذكائنا المستقبلي بتجاوز أي حدود»[165]. ومع هؤلاء ما بعد الإنسانويين، نلتقي بامتداد طَمُوح وحديث آخر في شخصية الدكتور فاوستس في رواية كريستوفر مارلو «مأساة دكتور فاوستس»، الذي أعلنَ: «الساحرُ البارعُ نِصفُ إله»[166]. وتماشيًا مع الأيديولوجية التحرُّرية السائدة للحداثة، فإنَّ المزيد من الخيارات يعني المزيد من التقدُّم، والتقدم التكنولوجي يوفر وسيلة للمُضي قُدمًا. لماذا، إذن، ندع عِلم الأحياء يقف حجر عثرة أمامنا؟ ربما سيحظى أنصار ما بعد الإنسانويَّة في الأخير بدعم كافٍ للاحتجاج بشكل فعَّال لجعل رغباتهم منصوص عليها في القانون كحق، مما يَحُضُّ الآخرين على التسامح الذي تفرضه الدولة في حقيقة الأمر. وقد تساءَلَ مِيل: «لماذا، إذن، على التسامح أن يمتد إلى الأذواق والأنماط الحياتية التي تفرض الإذعان والرضوخ على حشود مؤيديها عندما يتعلق الأمر بالعاطفة العامة؟»[167] لماذا حقًّا، إذا كانت الأخلاق ذاتية؟

لقد كانت المحبَّة هي الفضيلة الاجتماعية المركزية في المسيحية في العصور الوسطى، وكان يعتقد المصلحون البروتستانتيون أن التجسيد غير الكافي لها يشير إلى تعاليم باطلة استلزمت رفض الكنيسة الرومانية. إنَّ خطر الدمار والمخاوف من انتشار الهَرطَقَة جرَّاء النزاعات بين الحُكَّام الكاثوليك المذهبيين والبروتستانت أنصار السلطة الحاكمة جعلت الطاعة هي الفضيلة الاجتماعية المركزية لأوروبا إبان الحقبة الحديثة المبكرة. وكان التسامح -كما ينبغي له أن يكون- هو الفضيلة الاجتماعية المركزية للحداثة الغربية داخل مؤسسات الدولة الليبرالية. وسيرورة تذويت الأخلاق تستلزم ذلك، بسبب الطريقة المُطلقة التي يختار بها الأفراد الخير لأنفسهم ويتصرفون وفقًا لذلك؛ والنتيجة هي تعددية مفرطة في الغرب المعاصر. لكن من الواضح أنَّه لا يمكن التسامح مع كل شيء، أو لا ينبغي التسامح مع أي شيء، كما تشهد بذلك، على الأقل، مجموعة القوانين التي تفرضها الدول ذات السيادة في أوروبا وأمريكا

الشمالية اليوم. فلا أحد يدعو إلى مزيد من التحيُّز الجنسي أو العنصرية أو العنف في الجامعات الأمريكية، على سبيل المثال، على الرغم من أنَّها ستجعل الحرم الجامعي أكثر تنوعًا مما هو عليه حاليًّا.

وعلى الرغم من المواعظ الخطابية التي تحضُّ على التسامح، فلا أحد باستثناء الشخص المُشَوَّش أو الأهوج أو المُعتَل يدافع حقًّا عن أنَّه يجب التسامح مع كل شيء، كما يتضح لنا لو أمعنا النظر للحظة واحدة فقط. لذلك، فإنَّ السؤال الحقيقي ليس ما إذا كان ينبغي للمرء أن يكون مُتسامحًا أو غير متسامح بشكل عام، ولكن ما إذا كان يجب على المرء أن يتسامح مع فعل خاص أو سلوك معيَّن، ولماذا. وفيما يخص هذه المسألة، فالخلافات غير قابلة للحل بالضرورة مثلها مثل أي مسألة أخلاقية مهمة أخرى، بسبب الآراء المتناقضة والمتضاربة عن ماهية الخير والحق التي نتجت عن تذويت الأخلاق كواحدة من العديد من النتائج غير المنشودة للإصلاح. في الوقت نفسه، يعتمد الإطار المؤسسي للدول الليبرالية اليوم على التسامح إذا أرادت تجنُّب أن تصبح أكثر قمعية. فالضغينة والهمجية المتزايدتين في الخلافات الأخلاقية في بداية القرن الحادي والعشرين، كما هو الحال في المشاحنات الأمريكية بشأن زواج المثليين، تعكسان -جزئيًّا- مدى انحراف المستحدثات والاجتهادات المُقتَرَحة وانتهاكها للتصوُّرات الموازية التي يتبنَّاها الآخرون عن الخير. ويبدو أنَّه لا يمكن أن يكون هناك حلول عقلانية لأي خلافات من هذا القبيل داخل المؤسسات والفرضيات التي تحكم المجتمعات الغربية اليوم. ولا يمكن أن تكون هناك نتائج سياسية إلَّا على أساس ممارسة السلطة من قِبل أولئك الذين ينجحون في ليِّ عُنق القوانين والحصول على الأحكام القضائية التي يريدونها، ومن ثَمَّ يكون بوسعهم ضمان قوة الدولة بما يتوافق مع رغباتهم. لذلك، فإنَّ الاحتكاكات التي نتجت عن التذويت التعددي للأخلاق أدَّت إلى دول رقابيَّة وتدخليَّة بشكل متزايد، بالاقتران مع خطاب مُتَكَرِّر عن الحرية واستمرار المؤسسات الديمقراطية الرسمية. وفي ظلِّ غياب الحجج المُقنعة لحل النزاعات الأخلاقية، فمن المرجح أن يتم إخبارنا عن مدى حريتنا أكثر من أي وقت مضى، وتذكيرنا مرارًا وتكرارًا بمقولة مِيل «الخير الأسمى للحرية الإنسانية» الذي

يعزِّز «أفضل طريقة لعيش الحياة» بحسب وولف[168]. وبقدر عدم تسامح المواطنين -طواعيةً- مع ما تفرضه الدولة، فسيتم تهديدهم بفعل ذلك وإلَّا سيعانون من العواقب، لأنَّ «الدولة-الأمَّة ليست فاعلًا سخيًّا ولا يعمل قانونها من خلال الإقناع»[169].

لا شك في أنَّ حماية البشر من خلال الحقوق الفردية في الأنظمة الليبرالية الحديثة أفضل بشكل لا يُضاهى من المعاملة الوحشية المروِّعة للرجال والنساء والأطفال في الديكتاتوريات الحديثة، سواء كانت فاشية أو ماركسية. وهذا واضحٌ وضوح الشمس في رابعة النهار. وقد استخدمت الدول الليبرالية الحديثة قوتها السياسية في نواحٍ مهمة -التي هي أكبر بكثير من قوة دول الحقبة الحديثة المبكرة- للسماح بإمكانية الازدهار الحقيقي لعدد أكبر من الأفراد مما كان في الأنظمة الطائفية التراتبيَّة القائمة على امتيازات للأقليات الصغيرة في الحقبة الحديثة المبكرة. وفي الوقت نفسه، إذا أراد المرء أن يفهم العالم الغربي اليوم، فلا ينبغي أن يترك حَمِيّته إزاء انتصار الحقوق الفردية في حقبة ما بعد التنوير باعتباره قمة السردية التحرُّرية للحداثة الغربية أن تعميه عن عواقب هذا الانتصار والسيرورات الكبرى الذي كان ولا يزال جزءًا منها. لقد سعى هذا الفصل إلى تناول المزيد من جوانب ما كان ماضيًا أكثر تعقيدًا، ومن ثمَّ سرد قصة أقل تفاؤلًا تشرح بصورة أفضل الوضع الذي يجد فيه الأوروبيون والأمريكيون الشماليون أنفسهم اليوم. وتماشيًا مع نقد الاستبداليَّة التاريخية، ستكون السردية منقوصة دون الإشارة إلى استمرار الأخلاق المسيحية الغائية. وبالاقتران مع التأثير المستمر للناموسيَّة (القانونيَّة) الأخلاقية في حقبة ما بعد المجمع الترايدنتيني، تُواصِل الكنيسة الكاثوليكية الرومانية تَبَنِّي تلك الأخلاق وسط التعددية المفرطة في الغرب المعاصر، على الرغم من التراجع الكبير للمسيحية الكاثوليكية في التمظهرات الطائفية العموميَّة المهمَّة اجتماعيًّا حتى في العديد من البلدان الأوروبية التي كانت ذات غالبية كاثوليكية، مثل بلجيكا، وفرنسا وإيطاليا وأيرلندا والنمسا وإسبانيا[170]. فمنذ انعقاد المَجْمَع الفاتيكاني الثاني رسميًّا، دافعت الكنيسة أيضًا عن حقوق الإنسان العالمية، ولكن ليس في الأشكال المناهِضة للغائيَّة التي اعتدناها في الدفاع عن الحقوق الفردية في الليبرالية الغربية الحديثة أو تعزيز حقوق الإنسان العالمية في الخطاب العلماني منذ سبعينيات القرن العشرين. وكما كان

الحال في العصور الوسطى، يستند دفاع الكنيسة إلى القانون الطبيعي المفهوم لاهوتيًا، حيث يُنْظَر إلى العالَم الطبيعي على أنَّه من مخلوقات الله، وإلى الادِّعاء الكتابيِّ بأنَّ البشر خُلِقُوا على صورة الله وشَبَهِه.

في المسيحية في العصور الوسطى، لم يكن التواشج بين السياسة والأخلاق فقط، وإنما بين الاقتصاد والأخلاق كذلك. ومثلما أُعيدَ تَشَكُّل السياسة والأخلاق بشكل جذري أثناء نشأة الحداثة، كذلك جرى فصل السلوك الاقتصادي عن الأخلاق التقليدية. كان الجشع في العالم المسيحي في العصور الوسطى أحد الخطايا السبع المميتة، والرذيلة التي دمَّرت كل من الأفراد والخير العام. ولكن بعد عصر الإصلاح، فإنَّ النزعة الاقتنائيَّة التي عُدَّت من الأَثَرة الفاضِلة وفَّرت الشرعية الأيديولوجية لانتصار الثورات العمَّاليَّة والصناعية. ولم يستطع الفُرقاء من الكاثوليك والبروتستانت الاتفاق على ماهية الخير المَسيحي، ومن ثمَّ أظهروا حرصهم المتجاوِز للطائفية والفِرقيَّة على السعي وراء المنافع المادية. يحلِّل الفصل الخامس الطريقة الأهم التي سعى من خلالها أفراد مستقلون بشكل متزايد إلى ممارسة حقوقهم المحميَّة سياسيًّا داخل الدول ذات السيادة الحريصة على تعزيز الرأسماليَّة والاستهلاكيَّة.

هوامش الفصل الرابع

1. Christian Smith, Moral, Believing Animals: Human Personhood and Culture (New York: Oxford University Press, 2003).

2. ماكنتاير، ألسدير، **بعد الفضيلة: بحث في النظرية الأخلاقية**؛ ترجمة حيدر حاج إسماعيل؛ مراجعة هيثم غالب الناهي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2013. انظر:

MacIntyre, Whose Justice? Which Rationality? (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988), pp1.- 3; MacIntyre, Three Rival Versions of Moral Inquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1990), pp5.- 7.

في جوانب مهمة، يؤدي نقد ماكنتاير للفلسفة الأخلاقية الحديثة إلى تطوير الحُجَّج في مقالة جيرترود إليزابيت مارغريت أنسكومب الشهيرة بعنوان، «*الفلسفة الأخلاقية الحديثة*»، انظر:

"Modern Moral Philosophy," Philosophy 53 (1958): 1-18.

على الرغم من أنَّ بعض المفكرين يميِّزون بطرائق مختلفة بين «الأخلاقية» (أخلاق الممارسة) و«الأخلاق» (أي النظرية الأخلاقية)، في هذا الفصل أستخدم كلا المصطلحين مع لواحقهما بصورة متبادلة.

3. انظر: ماكنتاير، ألسدير، **بعد الفضيلة: بحث في النظرية الأخلاقية**؛ ترجمة حيدر حاج إسماعيل؛ مراجعة هيثم غالب الناهي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2013.

4. J. L. Mackie, Ethics: Inventing Right and Wrong (1977; Harmondsworth, U. K.: Penguin, 1980), p15.; David Gauthier, Morals by Agreement (Oxford: Clarendon Press, 1986).

5. انظر: ماكنتاير، ألسدير، **بعد الفضيلة: بحث في النظرية الأخلاقية**؛ ترجمة حيدر حاج إسماعيل؛ مراجعة هيثم غالب الناهي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2013.

6. عن مبدأ الضرر الليبرالي الحديث باعتباره «يفتقر إلى أي مضمون جوهري يمكن لأنصاره أن يضعوا فيه أي وجهات نظر وقيم موضوعية يفضِّلونها»، انظر نقد جون ستيوارت مِيل وجويل فاينبرج في:

Steven D. Smith, The Disenchantment of Secular Discourse (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2010), pp70.- 106, quotation on 72.

7. Philip Rieff, The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud, intro. Elisabeth Lasch-Quinn (1966; Wilmington, Del.: ISI Books, 2006).

8. جـون رولـز، في انتقـاده للطريقـة التـي دعـا بهـا كل مـن تومـا الأكويـني وإغناطيـوس لويـولا إلى ترتيـب عقـلاني وإخضـاع مُنَظَّـم للخـير البـشري إلى الرغبـة في الخـلاص ورؤيـة اللـه، كَتَـبَ أنَّ «الخـير البـشري متبايـن لأنَّ غايـات النفـس مختلفـة. وعـلى الرغـم مـن أنَّ إخضـاع جميـع غاياتنـا إلى غايـة واحـدة لا ينتهـك مبـادئ الاختيـار العقـلاني، فإنَّـه لا يـزال يصدمنـا بوصفـه إخضاعًـا غـير عقـلاني، أو عـلى الأرجـح غـير منطقـي؛ فالـذات مَمسُـوخة وراضخـة في خدمـة إحـدى غاياتهـا مـن أجـل النظـام». انظـر:

Rawls, A Theory of Justice (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1971), pp553.-554, quotation on 554 (my emphasis).

كلمـة «نحـن» التـي يقصدهـا رولـز غـير محـدَّدة، لكـن مـن الواضـح أنَّهـا لا تشـمل أولئـك الذيـن يرفضـون مفهومـه عـن العقلانيـة، وتصـوُّر الـذات، والـرأي القائـل بـأنَّ هـذا النـوع مـن المشـاركة في الحيـاة الدينيـة يُشـكِّل تشـويهًا للـذات مـن أجـل «النظـام».

9. تشير العبارة المُقتبسة إلى كتاب:

J. B. Schneewind, The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

وهـو تحليـلٌ يـرى أنَّ السرديـة المركزيـة للفلسـفة الأخلاقيـة في القرنـين السـابع عـشر والثامـن عـشر هـي تحـوُّل أخلاقيـات الطاعـة إلى أخلاقيـات الحكـم الـذاتي التـي «توصلنـا فيهـا إلى طريقـة حديثـة لفهـم ذواتنـا كفاعلـين أخلاقيـين».

10. انظر على سبيل المثال:

Amy Gutmann and Dennis Thompson, Democracy and Disagreement: Why Moral Conflict Cannot Be Avoided in Politics, and What Should Be Done about It (Cambridge, Mass., and London: Belknap Press of Harvard University Press, 1996); Deliberative Politics: Essays on "Democracy and Disagreement," ed. Stephen Macedo (New York: Oxford University Press, 1999).

11. ستيوارت ميل، جون، **عن الحرية**، ترجمة هيثم كامل الزبيدي، دار كنوز للنشر والتوزيع، 2019.

12. Rieff, Triumph, p20.

13. انظر:

Charles Larmore, The Morals of Modernity (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p54.; Thomas L. Haskell, "The Curious Persistence of Rights Talk in the Age of Interpretation," in Objectivity Is Not Neutrality: Explanatory Schemes in History (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1998), pp126.- 133.

14. Alan Wolfe, The Future of Liberalism (New York: Knopf, 2009), p4.

15. انظر:

John Rawls, "Introduction" to Political Liberalism, expanded ed. (1993; New York: Columbia University Press, 2003), pp. xxii- xxvii; Schneewind, Invention of Autonomy, p7.; Jeffrey Stout, Democracy and Tradition (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2004), pp93.- 97; Mark Lilla, The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West (New York: Knopf, 2007), pp52.-53.

عن التواشج بين «الدين» وجميع مناحي الحياة البشرية في القرن السادس عشر، وللاطلاع على نقد حاد «لأسطورة حروب الدين» كما استخدمها عادةً المُنظِّرون السياسيون الليبراليون (وكذلك قضاة المحكمة العليا الأمريكية منذ أربعينيات القرن العشرين)، انظر: كافانو، وليام، **أسطورة العنف الديني: الأيديولوجيا العلمانية وجذور الصراع الحديث**، ترجمة أسامة غاوجي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2017.

16. عن المسألة الأخيرة بشأن اللوثريين، والبروتستانت المصلحين، والجانسينيين، انظر:

Jennifer Herdt, Putting On Virtue: The Legacy of the Splendid Vices (Chicago: University of Chicago Press, 2008).

وهو عملٌ يُقلِّل من أهمية استمرار أخلاقيات الفضيلة الأرسطية في الكاثوليكية الرومانية بعد عصر الإصلاح، وقد كان هذا بطبيعة الحال تقليدًا دينيًّا أوسع بكثير من مجموعة اليسوعيين في القرن السابع عشر الذين حلَّلتهم جينيفر هيردت في دراستها في ص 128-164، 227-234. للاطلاع على تقييم ماكنتاير للتغييرات التي طرأت على جامعات العصور الوسطى المتأخرة (وهي مسألة نظرنا فيها بمزيد من البحث والعناية في الفصل السادس)، انظر:

MacIntyre, Three Rival Versions, pp156.-165.

لا يضطلع عصر الإصلاح بدور جوهري في أي من الأعمال الثلاثة الرئيسية التي يمكن أن نطلق عليها ثلاثية ماكنتاير. فكتاب «*بعد الفضيلة*» يذكر لوثر وكالفن كمعارضين لأرسطو (ص 53-54، 95، 165، 167)، على سبيل المثال، وكتاب «*عدالة مَن؟ وأي عقلانية؟*» (Whose Justice? Which Rationality?) يلاحظ (ص 209) «استمرار الازدهار في الأوساط البروتستانتية والكاثوليكية خلال القرن السابع عشر لأنماط الفكر والعمل الأرسطي»، حتى دون ذكر الإصلاح. وفي الآونة الأخيرة، رأى ماكنتاير أنَّ «إعادة تشكيل الحياة اليومية للنظام الاجتماعي والسياسي» هي «أهم بكثير» من «سلسلة الوقائع التخريبية والتحويلية» التي قوَّضت الأخلاق الغائية التقليدية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، لكنَّه لا يربط إعادة التشكيل بالاضطرابات الناجمة عن الخلافات الدينية للإصلاح. انظر:

MacIntyre, "Intractable Moral Disagreements," in Intractable Disputes about the Natural Law: Alasdair MacIntyre and His Critics, ed. Lawrence S. Cunningham (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2009), p40.

17. عـن هـذه المسـألة الأخـيرة، انظـر: كافانـو، وليـام، **أسـطورة العنـف الديني: الأيديولوجيـا العلمانيـة وجـذور الـصراع الحديـث**، ترجمـة أسـامة غاوجـي، الشـبكة العربيـة للأبحـاث والنـشر، الطبعـة الأولى، بـيروت، 2017. انظـر أيضًـا:

Bruce D. Porter, War and the Rise of the Modern State (New York: Free Press, 1994), pp23.- 61.

عن بناء الدولة قبل الإصلاح بوجهٍ عام، انظر، على سبيل المثال:

Hendrik Spruyt, The Sovereign State and Its Competitors (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1994), and John Watts, The Making of Polities: Europe, 1300-1500 (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

للاطلاع على دراسة حالة محدَّدة وحديثة عن أحد أقاليم الإمبراطورية الرومانية المقدَّسة، انظر:

William Bradford Smith, Reformation and the German Territorial State: Upper Franconia, 1300-1630 (Rochester, N. Y.: University of Rochester Press, 2008), pp9.- 58.

18. ريتشـارد تـاك هـو أحـد العلـماء الذيـن فهمـوا العلاقـة المتداخلـة بـين الفكـر السـياسي والفلسـفة الأخلاقيـة في الحقبـة الحديثـة المبكـرة، انظـر:

Philosophy and Government, 1572- 1651 (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

19. Smith, Disenchantment, pp85.-86, quotation on 86.

20. ومـن هنـا جـاء غضـب جيفـري سـتاوت وأنصـار الليبراليـة الآخريـن بشـأن التأثـير الأخـير لماكنتايـر، ناهيـك عـن تأثـير النُقَّـاد الأكـثر راديكاليـة للعلمانيـة والديمقراطيـة الليبراليـة أمثـال جـون ميلبانك وسـتانلي هـاورواس. فـما لم يتـم دحـض مثـل هـؤلاء النُقَّـاد وإقنـاع المتعاطفـين مـع حُججهـم (باتِّبـاع مفكِّريـن أمثـال إيمرسـون وديـوي) بإخضـاع أشـكالهم الفرديـة للخـير إلى الخـير الأسـمى المزعـوم المتمثِّـل في الالتـزام بالحقـوق الرسـمية والمؤسسـات الديمقراطيـة -«أفضـل طريقـة لعيـش الحيـاة» بحسـب وولـف- قـد تصبـح انتقاداتهـم أكـثر أهميـة اجتماعيًـا وأعظـم تأثـيراً سياسـيًّا، مـما قـد يـؤدي إلى إثـارة السـخط الـذي قـد يُجـبر الـدول الديمقراطيـة الليبراليـة عـلى أن تصبـح أكـثر قمعيـة. انظـر:

Stout, Democracy and Tradition, pp92.-179.

إنَّ المفهـوم البراغـماتي البديـل عنـد سـتاوت للتقاليـد الديمقراطيـة الأمريكيـة هـو مفهـوم يقـوم عـلى الشـكوكيَّة. للاطـلاع عـلى نقـد هـذا المفهـوم، انظـر:

Jeanne Heffernan Schindler, "Democracy and Tradition: A Catholic Alternative to American Pragmatism," Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture 11: 2 (2008): 18-29.

21. ستيوارت ميل، جون، **عن الحرية**، ترجمة هيثم كامل الزبيدي، دار كنوز للنشر والتوزيع، 2019.

22. انظر:

Smith, Disenchantment, p221., and Wolfe, Future of Liberalism, p4.

23. يرى جلين دبليو أولسن أنَّ «أولئك الذين يؤمنون بالتقدُّم العام لا يمكنهم أن يأخذوا على محمل الجد أولئك الذين يعتقدون أننا ضللنا الطريق إن لم نرفض جذور الحداثة وفروعها». فمن المستحيل، ببساطة، أن نؤمن بأنَّ هناك طرائق أخرى للحياة والفكر، خاصة الطرائق السابقة، كانت أفضل مما نعرفه الآن. انظر:

Olsen, The Turn to Transcendence: The Role of Religion in the Twenty- First Century (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 2010), p64.

24. انظر:

John M. Rist, Real Ethics: Rethinking the Foundations of Morality (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), p179., and Don S. Browning, "The United Nations Convention on the Rights of the Child: Should It Be Ratified and Why?" Emory International Law Review 20 (2006): 172-173, quoted in John Witte Jr., The Reformation of Rights: Law, Religion, and Human Rights in Early Modern Calvinism (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), pp334.-335.

25. عن أهمية البروتستانتية الإصلاحية في النشأة الحديثة للحقوق قبل فترة طويلة من عصر التنوير، وتأثيرها في خطاب التنوير المعنيِّ بالحقوق، انظر: Witte, Reformation of Rights.

26. Larmore, Morals of Modernity, p40.

27. فيما يتعلق بهذه المسألة، فأنا مدين لكتاب:

Rist, Real Ethics, esp. pp178.-204.

وكذلك كتاب:

David Bentley Hart, Atheist Delusions: The Christian Revolution and Its Fashionable Enemies (New Haven. Conn., and London: Yale University Press200.9), esp. pp19.- 26.

انظر أيضًا:

Christopher Shannon, A World Made Safe for Differences: Cold War Intellectuals and the Politics of Identity (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2001).

28. Olsen, Turn to Transcendence, p62.

29. للاطلاع على نظرة عامة على الأرسطية في الفلسفة الأخلاقية والفكر السياسي في جامعات العصور الوسطى المتأخرة، انظر:

Jill Kraye, "Moral Philosophy," in The Cambridge History of Renaissance Philosophy, ed. Charles B. Schmitt and Quentin Skinner (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp325.-348.

30. للاطلاع على فهرس شامل لتمظهرات الفضائل الأخلاقية من القرن الخامس حتى القرن الخامس عشر، انظر:

Virtue and Vice: The Personifications in the Index of Christian Art, ed. Colum Hourihane (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2000).

للاطلاع على فهرس يحتوي على أكثر من ستة آلاف عمل (بما في ذلك الإصدارات المختلفة لنفس العمل) من أعمال العصور الوسطى حول الفضائل والرذائل، انظر:

Incipits of Latin Works on the Virtues and Vices, 1100-1500 A. D., Including a Section of Incipits of Works on the Pater Noster, ed. Morton W. Bloomfield et al. (Cambridge, Mass.: Medieval Academy of America, 1979).

31. انظر:

Magistri Petri Lombardi Parisiensis episcopi Sententiae in IV libris distinctae [c115.0], 3rd ed., vol2. (Grottaferrata [Rome]: Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1981), bk3., dist23.-36, pp141.-206; Monika Asztalos, "The Faculty of Theology," in HUE, vol1., Universities in the Middle Ages, ed. Hilde de Ridder- Symoens (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), p418.; Medieval Commentaries on the "Sentences" of Peter Lombard, vol1., ed. G. R. Evans (Leiden: E. J. Brill, 2002), and vol2., ed. Philipp W. Rosemann (Leiden: E. J. Brill, 2010).

32. انظر التعليقات الشاملة (التي تصحُّ على الأكويني) في:

Thomas Hibbs, "The Fearful Thoughts of Mortals: Aquinas on Conflict, Self- Knowledge, and the Virtues of Practical Reasoning," in Intractable Disputes, ed. Cunningham, pp273.- 312, esp. at 276-282.

33. Thomas Hemerken à Kempis, De imitatione Christi [c142.0], in à Kempis, Opera omnia, vol2., ed. Michael J. Pohl (Freiburg im Breisgau: Herder, 1904), 14., p12./6- 8.

34. À Kempis, Imitatione Christi, in à Kempis, Opera, vol2., ed. Pohl, 13., p9./2627-.

35. عن الترجمة اللاتينية التي قام بها روبرت جروسيتيستي، انظر:

Bernard G. Dod, "Aristoteles latinus," in The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100- 1600, ed. Norman Kretzmann, Anthony Kenny, and Jan Pinborg (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp61., 77.

36. اللوحة موجودة الآن في متحف ريكز، أمستردام، العنصر رقم SK-A-2815.

37. Augustin de Backer, Essai bibliographique sur le livre "De imitatione Christi" (1864;

reprint, Amsterdam: Desclée de Brouwer, 1966), pp1.-9, 34,149 ,129-127 ,111-107 ,35-174 ,156-155.

عن التأكيد السائد على الاقتداء بالمسيح في المسيحية القديمة، انظر:

Candida R. Moss, The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom (New York: Oxford University Press, 2010), esp. pp19.-44.

38. John Van Engen, Sisters and Brothers of the Common Life: The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008), p267.

يمكنك الاطلاع بشكل أكثر عمومية على إعادة تشكيل فان إنجن للحياة الدينية لأخوات وإخوة الحياة المشتركة التي تعتمد على الفضيلة والتقوى في ص 266-304.

39. [John Mirk,] The festyvall ([London: Wynkyn de Worde,] 1508), fol157.

للاطلاع على رقم الطبعات، انظر:

STC 1475-1640, vol2., pp156.-157.

40. Kraye, "Moral Philosophy," in Renaissance Philosophy, ed. Schmitt and Skinner, p309.

41. Augustine, In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus decem, 78., in Corpus Augustinianum Gissense, ed. Cornelius Mayer, electronic edition, pt8. (Charlottesville, Va.: Intelex, 2000).

42. Hadewijch of Brabant, Brieven, ed. J. van Mierlo, vol1., Tekst en commentar (Antwerp: Standaard Boekhandel, [1947]), letter 26, pp217./1- 2189/.

43. الأكويني، توما، **الخلاصة اللاهوتية**، ترجمة الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت.

44. Wayne A. Meeks, The Origins of Christian Morality: The First Two Centuries (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 1993), p103.

أنا مدينٌ لهذه الدراسة بفهمي العام للأخلاق المسيحية المبكرة وعلاقتها بإنشاء المجتمعات الأخلاقية وحراستها.

45. للاطلاع على نظرة عامة موجزة عن مسألة بولس الرسول بوصفه كاتب الرسالة إلى أهل أفسس واحتمالية كتابتها في أواخر القرن الخامس، انظر:

Paul J. Kobelski, "The Letter to the Ephesians," in The New Jerome Biblical Commentary, ed. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, and Roland E. Murphy (Upper Saddle River, N. J.: Prentice Hall, 1990), pp883.-885.

46. خارج الأناجيل انظر على سبيل المثال: رو 12: 4 - 21، رو 13: 12-1،14 كو 5: 11، 1 كو 6: 18-20،

غـل 5: 19-26، أف 4: 11-5: 20، فـل 2: 1-4، كـو 3: 5-15، تيطـس 3: 1-8، عـب 13: 1-16، يـع 3: 13-18، 1 بـط 1: 13-16، 1 بـط 2: 1، 1 بـط 2: 11، 1 بـط 3: 8، 2 بـط 1: 5-7.

47. à Kempis, Imitatione Christi, in à Kempis, Opera, vol2., ed. Pohl, 28., p72./2526-.

48. يلاحـظ ديفيـد هيرليهـي التأثـير الضـار لوبـاء المـوت الأسـود عـلى نوعيـة المنضمـين إلى الجماعـات الدينيـة بعـد عـام 1350. انظـر:

Herlihy, The Black Death and the Transformation of the West, ed. Samuel K. Cohn Jr. (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1997), pp45.- 46.

49. Brian Tierney, The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 11501625- (Atlanta: Scholars Press, 1997), pp54.-68.

50. Tierney discusses this example in Idea, pp69.-74.

51. انظر:

Samuel Moyn's from his important recent study, The Last Utopia: Human Rights in History (Cambridge, Mass., and London: Belknap Press of Harvard University Press, 2010), p22.

يـرى مويـن أنَّ فكـرة الحقـوق الطبيعيـة الحديثـة، في خروجهـا عـن المفاهيـم المسـيحية القروسـطية للحقـوق الطبيعيـة المرتبطـة بالقانـون الطبيعـي، «مختلفـة في مقاصدهـا وآثارهـا إلى درجـة أنَّهـا تصبـح مفهومًـا مختلفًـا»: «لقـد كان القانـون الطبيعـي في الأصـل قاعـدة واحـدة فرضهـا اللـه، حيـث أصبحـت الحقـوق الطبيعيـة قائمـة مكوَّنـة مـن عنـاصر منفصلـة» (ص 21). لكـن مويـن عـازم عـلى نقـد الاسـتمرارية التاريخيـة الإشـكالية (خاصـة بـين عـصر التنويـر والوقـت الحـاضر)، وفي التأكيـد عـلى الظهـور الأخـير والـشرط التاريخـي «لحقـوق الإنسـان المعـاصرة كمجموعـة مـن المعايـير السياسـية العالميـة التـي توفـر الأسـس لقيـام حركـة اجتماعيـة عـبر وطنيـة» (ص11)، فإنَّـه يتجاهـل تعقيـد التأثـيرات المتعـددة المتعلقـة بالحقـوق عـلى المـدى الطويـل، والتـي بدونهـا لم يكـن مـن الممكـن تصـوُّر الظاهـرة التـي يتناولهـا بالبحـث والدراسـة. ويحـدِّد نقـد مويـن بإتقـان شـديد إلى أي مـدى اعتمـد الخطـاب العلـماني المعـاصر وحركـة حقـوق الإنسـان العالميـة عـلى فصلهـا عـن «سياسـات الدولـة التـي ارتبطـت بهـا التأكيـدات الطبيعانيـة للحقـوق ارتباطًـا وثيقًـا منـذ بدايـة» العـصر الحديـث (ص 31)، لكـن السرديـات التـي تُركِّـز عـلى الانقطاعـات التاريخيـة الراديكاليـة بطرائـق تُقلِّـل مـن أهميـة التأثـيرات التاريخيـة الراسـخة تميـل إلى أن تكـون سرديـات جزئيـة ومُضلِّلـة مثـل سرديـات الاسـتمرارية التـي تهمـل التصدُّعـات الحقيقيـة والتحـوُّلات الكـبرى. لا يمكـن لمـاضٍ بـشري إقصـاء مـاضٍ آخـر، وتجاهـل أي منهـما لا بُـد وأن يطـرح إشـكاليات في محـاولات لفهـم العلاقـة بـين المـاضي والحـاضر.

52. انظر:

Tierney, Idea, pp83.-88, 118-130, 157-203, 207-238.

انظر أيضًا:

A. S. Brett, Liberty, Right, and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

53. Francisco de Vitoria, "On the American Indians" [1539], in Vitoria, Political Writings, ed. and trans. Anthony Pagden and Jeremy Lawrence (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp231.- 292.

54. هذه النقطة واضحة في:

Herdt in Putting on Virtue, pp107.-127.

55. David J. Collins, Reforming Saints: Saints' Lives and Their Authors in Germany, 1470-1530 (New York: Oxford University Press, 2008), esp. pp19.-50.

56. انظر:

Alison Knowles Frazier, Possible Lives: Authors and Saints in Renaissance Italy (New York: Columbia University Press, 2005), pp30.-35.

وهناك قائمة مُوسَّعة مُذَيّلة للمؤلفين الإيطاليين الإنسانويين في القرن الخامس عشر ومؤلفاتهم في سِيَرَ القدِّيسين في، ص 327-494.

57. العبارة المقتبسة مأخوذة من توماس مور. انظر:

Brian Gogan, The Common Corps of Christendom: Ecclesiological Themes in the Writings of Sir Thomas More (Leiden: E. J. Brill, 1982).

من وجهة نظري، فإنَّ كونستانس فري يبالغ في تقدير المدى الذي سعى فيه علماء الإنسانيات المسيحيون المثقفون في الفترة من 1510 إلى 1530 إلى إنشاء مجتمع أخلاقي فيما بينهم منفصل عن عضويتهم في الكنيسة الرومانية التي استمروا في الانتماء إليها. انظر:

Furey, Erasmus, Contarini, and the Religious Republic of Letters (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

58. The Prefatory Epistles of Jacques Lefèvre d'Etaples and Related Texts, ed. Eugene F. Rice Jr. (New York and London: Columbia University Press, 1972), pp23.- 25, 4145-; Philip Edgcumbe Hughes, Lefèvre: Pioneer of Ecclesiastical Renewal in France (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1984), pp3., 5; Kraye, "Moral Philosophy," in Renais sance Philosophy, ed. Schmitt and Skinner, p348.; Anthony Grafton, "The Availability of Ancient Works," in ibid., p778.

عـن افتراضـات بـروني والمترجمـين الإنسـانيين اللاحقـين حـول البلاغـة الأدبيـة الأصيلـة لأرسـطو في كتـاب «*علـم الأخـلاق الى نيقوماخـوس*» والأعـمال الأخـرى، وتأثـيرات افتراضهـم في ترجماتهـم، انظـر:

Luca Bianchi, "Continuity and Change in the Aristotelian Tradition," in The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy, ed. James Hankins (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), pp52.-53.

عـن الجـدل الـذي أثارتـه ترجـمات بـروني لأعـمال أرسـطو بشـأن غايـات البلاغـة والفصاحـة في الترجمات اللاتينيـة الشـيشرونية مـن النصـوص اليونانيـة القديمـة، انظر:

Paul Botley, Latin Translation in the Renaissance: The Theory and Practice of Leonardo Bruni, Giannozzo Manetti, Erasmus (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp41.-62.

59. Desiderius Erasmus, "Paraclesis ad lectorem pium," in Novum instrumentum.... (Basel: Johannes Froben, 1516), sigs. [aaa6], bbb1.
60. Andrew Colin Gow, "The Contested History of a Book: The German Bible of the Later Middle Ages and Reformation in Legend, Ideology, and Scholarship," Journal of Hebrew Scriptures 9: 13 (2009): 1- 37; Gow, "Challenging the Protestant Paradigm: Bible Reading in Lay and Urban Contexts of the Later Middle Ages," in Scripture and Pluralism: Reading the Bible in the Religiously Plural Worlds of the Middle Ages and the Renaissance, ed. Thomas J. Heffernan and Thomas E. Burman (Leiden: E. J. Brill, 2006), pp161.- 191; Thomas Kaufmann, "Vorreformatorische Laienbibel und reformatorisches Evangelium," Zeitschrift für Theologie und Kirche 101 (2004): 138174-.
61. Niccolò Machiavelli, The Prince, trans. and ed. David Wootton (Indianapolis: Hackett, 1995), p48..

62. عن جيرولامو سافونارولا، انظر:

Donald Weinstein, Savonarola and Florence: Prophecy and Patriotism in the Renaissance (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1970); Lauro Martines, Fire in the City: Savonarola and the Struggle for the Soul of Renaissance Florence (New York: Oxford University Press, 2006).

63. مكيافيـلي، نيقـولا، **الأمير**، ترجمـة أكـرم مؤمـن، مكتبـة ابـن سـينا للطبـع والنـشر والتوزيـع، القاهـرة 2004. في نصيحتـه للأمـير تشـارلز قبـل انتخابـه كإمبراطـور رومـاني مقـدَّس، عـلى سـبيل المثـال، حـذَّره إيراسـموس مـن أنَّ الطبيعـة البشريـة تميـل نحـو الخطيئـة. انظـر:

Desiderius Erasmus, Institutio principis Christiani... [1516], ed. O. Herding, in Erasmus, Opera omnia, series 4, vol1. (Amsterdam: North- Holland Publishing Co., 1974), p139./101.

64. مكيافيلي، نيقولا، **الأمير**، ترجمة أكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة 2004.

65. Machiavelli, The Discourses, ed. Bernard Crick, trans. Leslie L. Walker (1970; Harmondsworth, U. K.: Penguin, 1986), 22., p278.

66. المرجع نفسه، 112.، ص144.

67. Sebastian de Grazia, Machiavelli in Hell (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1989), pp114.- 121, 376385-.

68. «تتمثَّل المسؤولية التاريخية لمكيافيلي في قبول حقيقة اللاأخلاقية السياسية، والاعتراف بها، وتأييدها كقاعدة، وفي إعلان أنَّ السياسة الصالحة، تلك السياسة المتوافقة مع طبيعتها الأصيلة وأهدافها الحقيقية، هي في جوهرها سياسة لاأخلاقية». انظر:

Jacques Maritain, "The End of Machiavellianism" [1942], in The Crisis of Modern Times: Perspectives from "The Review of Politics," ed. A. James McAdams (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2007), esp. pp99.- 104 (quotation on 99).

69. عن المُنظِّرين السياسيين الكاثوليك المناهضين لمكيافيلي في القرن السادس عشر ومطلع القرن السابع عشر، انظر:

Robert Bireley, The Counter- Reformation Prince: Anti- Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1990).

للاطلاع على مقولة مكيافيلي، انظر: مكيافيلي، نيقولا، **الأمير**، ترجمة أكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة 2004.

70. نشر أنطونيو بلادو الطبعة الأولى من كتاب «*I Discorsi*» في روما عام 1531، بالإضافة إلى أول طبعتين من كتاب«*Il Principe*» اللتين ظهرتا في عام 1532، ونشر برناردو دي جيونتا النسخة الثانية منه في فلورنسا. انظر:

Sydney Anglo, Machiavelli: The First Century (Oxford: Oxford University Press, 2005), pp85., 166, 705, 706.

71. Tierney, Idea of Natural Rights, pp170.-194, 200- 203; Heiko A. Oberman, Luther: Man between God and the Dev il, trans. Eileen Walliser- Schwartzbart (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 1989), p186.; Martin Brecht, Martin Luther, vol1., His Road to Reformation, 1483- 1521, trans. James L. Schaaf (Minneapolis: Fortress Press, 1985), pp423.- 424; Martin Luther, An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung [1520], in WA, vol6. (Weimar: Hermann Böhlau, 1888), pp441./13459 ,14-.

72. Michael Sattler, Brüderlich vereynigung etzlicher kinder Gottes, sieben Artickel betreffend.... [1533], ed. Walter Köhler, in Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation, ed. Otto Clemen, vol2. (Leipzig and New York: Rudolf Haupt, 1908), p309.

عن أهمية حياة مايكل ساتلر كراهب بندكتيني وعلاقتها بأفكاره القائلة بتجديد المعمودية بعد ذلك، انظر:

C. Arnold Snyder, The Life and Thought of Michael Sattler (Scottdale, Pa., and Kitchener, Ont.: Herald Press, 1984), esp. pp30.-65.

73. Thomas Müntzer, Hoch verursachte Schutzrede und antwwort, wider das Gaistloße Sanft lebende fl eysch zü Wittenberg.... [1524], in Müntzer, Schriften und Briefe: Kritische Gesamtausgabe, ed. Günther Franz (Gütersloh: Gerd Mohn, 1968), pp322./1, 3235/.
74. Balthasar Hubmaier, Von der Freyheit des Willens.... [1527], in Hubmaier, Schriften, ed. Gunnar Westin and Torsten Bergsten, vol9. in QGT (Gütersloh: Gerd Mohn, 1968), p381..
75. R. Emmet McLauglin, "Spiritualism: Schwenckfeld and Franck and Their Early Modern Resonances," in A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521- 1700, ed. John D. Roth and James M. Stayer (Leiden: E. J. Brill, 2007), pp124.-140.
76. Werner O. Packull, Hutterite Beginnings: Communitarian Experiments during the Reformation (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1995); James M. Stayer, The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods (Montreal and Kingston, Ont.: McGill- Queen's University Press, 1991), pp139.-159.

77. هـذا الإرث الخـاص بالإصـلاح صـار أكـثر وضوحًـا في القرنـين التاسـع عـشر والعشريـن، لا سـيما في الولايـات المتحـدة، عندمـا تزايـدت أعـداد الكنائـس والجماعـات البروتسـتانتية المتباينـة عـلى نحـو غـير مسـبوق. لكـنَّ المفارقـة هنـا هـي أنَّ العواقـب الاجتماعيـة المُدمِّـرة إثـر تزايـد المجتمعـات الأخلاقيـة البروتسـتانتية تضاءلـت عـلى الرغـم مـن زيـادة التعدديـة البروتسـتانتية؛ وهـذا مـردُّه -في جـزء منـه- إلى أنَّ الـدول القويـة في القرنـين التاسـع عـشر والعشريـن اسـتمرت في السـيطرة عـلى كنائسـها عـلى نحـو أفضـل مـن أي وقـت مـضى، وأنَّ العديـد مـن المسـيحيين عـبر المسـارات الطائفيـة والمذهبيـة المختلفـة كانـوا منغمسـين في النزعـة الاقتنائيَّـة الماديـة التـي ميَّـزت الثـورة العُماليَّـة. ومنـذ نهايـة القـرن الثامـن عـشر وحتـى مطلـع القـرن العشريـن، أصلحـت «المؤسسـة الأخلاقيـة» البروتسـتانتية التـي فرضهـا القانـون الخلـلَ الـذي سـبَّبهُ الفصـل الرسـمي بـين الكنائـس والدولـة في أمريـكا. عـن النمـو الهائـل في عـدد الجماعـات البروتسـتانتية في الولايـات المتحـدة خـلال العقـود الأولى مـن القـرن التاسـع عـشر، انظـر:

Nathan O. Hatch, The Democratization of American Christianity (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 1989).

عن الثورة العُمَّاليَّة، انظر:

Jan de Vries, The Industrious Revolution: Consumer Behavior and the House hold Economy, 1650 to the Present (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

وعـن الطرائـق التـي جـرى مـن خلالهـا الحفـاظ عـلى الفصـل الرسـمي بـين الكنيسـة والدولـة في الولايـات المتحـدة مـن خـلال مؤسسـة أخلاقيـة بروتسـتانتية قانونيـة طيلـة القـرن التاسـع عـشر، انظـر:

David Sehat, The Myth of American Religious Freedom (New York: Oxford, 2011).

78. Claus-Peter Clasen, "Executions of Anabaptists, 15251618-: A Research Report," MQR 47 (1973): 118119-.

79. للاطلاع على مثالين آخرين، انظر:

Mark U. Edwards Jr., Luther and the False Brethren (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1975), p197., and Elsie Anne McKee, Katharina Schütz Zell (Leiden: E. J. Brill, 1999), vol1., pp265., 273.

يُميِّز إدواردز بين «مبادئ الإصلاح المركزية» و«قضايا مثل الممارسة الشعائرية المقبولة، والحضور الحقيقي في العشاء الرباني، والفصل بين السلطة الزمنية العلمانية والسلطة الروحية، والعلاقة بين الناموس والإنجيل»، ويقارن ماكي بين «ركائز الإصلاح» وبين «القضايا الفرعية التي نوقشت بين البروتستانت»، ويضع في هذه القضايا الفرعية الحدود بين الجماعات المختلفة، والتسامح مع أصحاب الآراء المختلفة، والعشاء الرباني، والمعمودية، والنظام الكنسي (المجلد 1، ص 265). هذه الإشكالية عينها حاضرة في التصوُّر الشامل عن عصر الإصلاح في:

Scott Hendrix, Recultivating the Vineyard: The Reformation Agendas of Christianization (Louisville, Ky., and London: Westminster John Knox Press, 2004).

80. عن مؤتمر ماربورج، انظر:

G. R. Potter, Zwingli (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), pp316.- 331; Heinrich Bornkamm, Luther in Mid-Career, 1521- 1530, ed. Karin Bornkamm, trans. E. Theodore Bachmann (Philadelphia: Fortress Press, 1983), pp633.- 652; Martin Brecht, Martin Luther, vol2., Shaping and Defi ning the Reformation, 1521- 1532, trans. James L. Schaaf (Minneapolis: Fortress Press, 1990), pp325.-334; Oberman, Luther, pp236.-237; and Bruce Gordon, The Swiss Reformation (Manchester and New York: Manchester University Press, 2002), pp75.-76.

81. Potter, Zwingli, p329.; see also Oberman, Luther, pp238.-244.

82. Schneewind, Invention of Autonomy, p5.

83. كالفن، جون، **أُسس الدين المسيحي**، ترجمة القس أديب عوض، القس وليد هرموش، القس فيكتور مكاري، دار منهل الحياة بالاشتراك مع كلية اللاهوت للشرق الأدنى في بيروت، الطبعة الأولى 2017. عن تطوُّر الفكر السياسي لكالفن وعلاقته باللاهوت، انظر:

Harro Höpfl, The Christian Polity of John Calvin (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

84. Huldrych Zwingli, Ußlegen und gründ der schlußreden oder Articklen.... [1523], in ZW, vol2., ed. Emil Egli and Georg Finsler, in CR, vol89. (Leipzig: M. Heinsius Nachfolger, 1908), pp330./227-6/332 ,23-.

85. للاطلاع على نظرة عامة على النصوص التي تناولت مفهوم «المَذْهَبَة أو التطييف» (confessionalization)، لا سيما في الإمبراطورية الرومانية المقدَّسة وبما في ذلك اللوثرية، انظر:

Thomas A. Brady Jr., "Confessionalization-The Career of a Concept," in Confessionalization in Europe, 1555-1700: Essays in Honor and Memory of Bodo Nischan, ed. John M. Headley, Hans J. Hillerbrand, and Anthony J. Papalas (Aldershot, U. K.: Ashgate, 2004), pp1.- 20.

عن مركزية الترانيم والأناشيد في المساهمة في تَشَكُّل المجتمعات الأخلاقية اللوثرية في ألمانيا، انظر:

Christopher Boyd Brown, Singing the Gospel: Lutheran Hymns and the Success of the Reformation (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2005).

عن الدول الاسكندنافية، انظر:

The Scandinavian Reformation: From Evangelical Movement to Institutionalisation of Reform, ed. Ole Peter Grell (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

عن الإصلاح الإسكندنافي المبكر، انظر:

James L. Larson, Reforming the North: The Kingdoms and Churches of Scandinavia, 1520-1545 (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

86. كالفن، جون، **أُسس الدين المسيحي**، ترجمة القس أديب عوض، القس وليد هرموش، القس فيكتور مكاري، دار منهل الحياة بالاشتراك مع كلية اللاهوت للشرق الأدنى في بيروت، الطبعة الأولى 2017.
87. المرجع نفسه، 21.8، 183.
88. المرجع نفسه، 28.1، 266. انظر:

Luther, De servo arbitrio [1525], in WA, vol18. (Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1908), pp632./29-633/5, esp632./33- 36: "Siquidem, quam diu persuasus fuerit, sese vel tantulum posse pro salute sua, manet in fiducia sui, nec de se penitus desperat, ideo non humiliatur coram Deo, sed locum, tempus, opus aliquod sibi praesumit vel sperat vel optat saltem, quo tandem perveniat ad salutem. "

89. Luther, An den christlichen Adel, in WA, vol6., p458./415-14 ,5-.

للاطلاع على نظرة عامة حديثة حول الأخلاق عند لوثر وعلاقتها بالتبرير والناموس والإنجيل وعلم الكنيسة (الإكليسيولوجي) وأفكاره السياسية، انظر:

Max Josef Suda, Die Ethik Martin Luthers (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006).

90. Luther, De servo arbitrio, in WA, vol18., pp635./1722-, with "Noluntas" at line 14.
91. Sachiko Kusukawa, The Transformation of Natural Philosophy: The Case of Philip Melanchthon (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pp62.-74.

«لا يمكن لفلسفة الطبيعة أن تُعلِّم رسالة الإنجيل، لكنها، بوصفها قانونًا، يمكن أن توفر الأساس النظري لفلسفة أخلاقية عن الطاعة المدنية، والتي بدورها كانت ضرورية لتسويغ عِلَّة لوثر». المرجع نفسه، ص 204.

92. انظر:

Kraye, "Moral Philosophy," in Renaissance Philosophy, ed. Schmitt and Skinner (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p323.

انظر أيضًا:

Richard A. Muller, Post- Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca152.0 to ca172.5, 2nd ed., vol1., Prolegomena to Theology (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2003), p364.

93. Luther, Von Kaufshandlung und Wucher [1524], in WA, vol15. (Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1899), p302./25- 28.

94. David A. Weir, The Origins of the Federal Theology in Sixteenth- Century Reformation Thought (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1990); Charles S. McCoy and J. Wayne Baker, Fountainhead of Federalism: Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1991), pp34.-39; William K. B. Stoever, "A Faire and Easie Way to Heaven": Covenant Theology and Antinomianism in Early Massachusetts (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1978); E. Brooks Holifield, Theology in America: Christian Thought from the Age of the Puritans to the Civil War (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2003), pp39.- 42.

95. Servais Pinckaers, The Sources of Christian Ethics, 3rd ed., trans. Mary Thomas Noble (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1995), pp266.-273, 277,279-300-298.

96. أنظر:

Albert R. Jonson and Stephen Toulmin, The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1990), pp142.-171; John O'Malley, The First Jesuits (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1993), pp144.- 147; and more broadly, Johann Theiner, Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin (Regensburg: F. Pustet, 1970).

عن أهمية مذهب الإفتاء الأخلاقي في الفكر السياسي لليسوعيين وفي نصائحهم العملية للحُكّام في أواخر القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر، وكذلك عن تأكيد اليسوعيين على فضيلة الطاعة، انظر:

Harro Höpfl, Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c154.0-1630 (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

97. للاطلاع على مثال من القرن العشرين عن هذا النوع من التقليد «الكتابي الإرشادي/الدليلي الوعظي» (manualist)، انظر:

Henry Davis, Moral and Pastoral Theology, 6th rev. ed., 4 vols. (London and New York: Sheed & Ward, 1949).

وكذلك النظرة العامة في قسم اللاهوت الأخلاقي لأوغستينوس ليمكول في مقالة بعنوان:

"Theology," The Catholic Encyclopedia, vol14. (New York: Encyclopedia Press, 1912), pp601.-611, esp606.-611.

98. François de Sales, Introduction à la vie dévote [1609], in de Sales, Oeuvres, vol3. (Annecy: J. Niérat, 1893), pp123.- 287, quotation on 123.

99. Blaise Pascal, Pensées [1670], in Pascal, Oeuvres complètes, ed. Louis Lafuma (Paris: Éditions du Seuil, 1963), no418., p551., electronic edition (Charlottesville, Va.: Intelex, 2006).

فعل «abêtir» الذي استخدمه باسكال يعني «نزع العقل عن الإنسان لصبح كالبهائم»؛ أي تحييد قدرة العقل الإنساني التي تقف حجر عثرة أمام الإيمان في حالة الشك أو عند العقلاني الشكوكي.

100. للاطلاع على تقييم دقيق لتأثيرات الحرب التي اختلفت اختلافًا كبيرًا بمرور الزمان وحسب المنطقة، انظر:

Peter H. Wilson, The Thirty Years War: Europe's Tragedy (Cambridge, Mass., and London: Belknap Press of Harvard University Press, 2009), pp779.- 851.

101. Philip F. Riley, A Lust for Virtue: Louis XIV's Attack on Sin in Seventeenth-Century France (Westport, Conn.: Greenwood Press, 2001).

102. عن مدى إصلاح «المؤسسة الأخلاقية» البروتستانتية التي فرضها القانون للخلل الذي سبَّبهُ الفصل الرسمي بين الكنائس والدولة في أمريكا، انظر:

Sehat, Myth of American Religious Freedom.

103. Thomas Jefferson, "A Declaration by the Representatives of the United States of America, in General Congress Assembled," in Writings, ed. Merrill D. Peterson (New York: Library of America, 1984), p19.

كَتَبَ جيفرسون: «وُهِبُوا من خالقهم حقوقًا فطرية لا يمكن انتزاعها منهم» وليس «وُهِبُوا من خالقهم حقوقًا معينة ثابتة»، وكانت النسخة المطبوعة من الإعلان تحتوي على كلمة «حقوق ثابتة» وليس «لا يمكن انتزاعها منهم». انظر:

Pauline Maier, American Scripture: Making the Declaration of In dependence (1997; New York: Vintage, 1998), pp135., 144, 236.

104. عن تنوُّع الانتماءات المسيحية بين النواب في الكونجرس القاري، انظر:

Steven Waldman, Founding Faith: Providence, Politics, and the Birth of Religious Freedom (New York: Random House, 2008), pp90.-91.

105. تلاحظ بولين ماير أنَّ الأفكار المتعلقة بالحقوق الطبيعية التي وهبها الخالق والتي جاءت في ديباجة الإعلان «أصبحت، بحسب الصورة العمومية التي طرحها جيفرسون، عقيدةً سياسيةً يمكن للمستعمرين أن يدركوا مبادئها الأساسية من الخُطب أو الصُحف أو حتى الكتب المدرسية دون قراءة عمل منهجي واحد عن النظرية السياسية»، لكن ماير لا تربط هذا بحقيقة أنَّ الأمريكيين كانت لديهم معتقدات دينية قوية في عام 1776، وكان من المفترض أن يوضح الإعلان «معتقدات الشعب الطيب في البلاد». انظر:

Maier, American Scripture, pp135., 149.

106. عن أهمية فترة السبعينيات وعدم الأهمية النسبية لأربعينيات القرن العشرين في تدويل حقوق الإنسان، بما في ذلك التأثير البسيط قصير المدى للهولوكوست والإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة (1948)، انظر: Moyn, Last Utopia.

107. Witte, Reformation of Rights, pp106.- 122; see also Quentin Skinner, The Foundations of Modern Po liti cal Thought, vol2., The Age of Reformation (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), pp199.- 238; on the Magdeburg Confession, see also David M. Whitford, Tyranny and Resis tance: The Magdeburg Confession and the Lutheran Tradition (St. Louis: Concordia, 2001).

108. انظر على سبيل المثال:

Perez Zagorin, Ways of Lying: Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Eu rope (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1990), pp94.- 99, 111- 130; John S. Oyer, "Nico-demites among Württemberg Anabaptists," MQR 71 (1997): 487-514; Mark Furner, "Lay Casuistry and the Survival of Later Anabaptists in Bern," MQR 75 (2001): 429- 470; Hans-Jürgen Goertz, "Nonconformists on the Elbe River: Pious, Rich, and Perplexed. Four Hundred Years of Mennonites in Hamburg and Altona," MQR 76 (2002): 413-430; John D. Roth, "Marpeck and the Later Swiss Brethren, 1540- 1700," in Companion to Anabaptism, ed. Roth and Stayer, pp347.-388; and Michael Driedger, "Anabaptists and the Early Modern State: A Long- Term View," in ibid., pp520.-531.

109. J[ohn] M[ilton], A Treatise of Civil power in Ecclesiastical causes Shewing That it is not lawfull for any power on earth to compell in matters of religion (London: Tho[mas] Newcomb, 1659), pp7.- 8, 9.

110. لـوك، جـون، رسـالة في التسـامح، ترجمـة منـى أبـو سـنة، تقديـم ومراجعـة مـراد وهبـة، المجلـس الأعـلى للثقافـة، القاهـرة 1997.

111. William Temple, Observations upon the United Provinces of the Netherlands (London: A. Maxwell for Sa. Gellibrand, 1673), pp178.- 184, 179, 182.

112. Charles-Louis de Secondat, Baron de Montesquieu, "Author's Foreword" in The Spirit of the Laws, ed. and trans. Anne M. Cohler, Basia C. Miller, and Harold S. Stone (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. xli (italics in original).

113. Richard Tuck's; on the new popularity of Tacitus as opposed to Cicero among the neo-Stoic skeptics, see Tuck, Philosophy and Government, pp31.-64.

114. هـذه هـي الفكـرة الرئيسـية لكتـاب ريتشـارد تـاك «*الفلسـفة والحُكـم*» *(Philosophy and Government)* والسـياق الفكـري والسـياسي الشـامل الـذي يُفسِّر فيـه جروتيـوس وهوبـز.

115. انظر:

Knud Haakonssen, Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp24.- 25.

انظر أيضًا:

Schneewind, Invention of Autonomy, pp66.-81, and Tuck, Philosophy and Government, pp154.-201.

116. عـن أهـم المستشـارين اليسـوعيين -آدم كونتـزن مستشـار ماكسـيميليان الأول أمـير بافاريـا ووليـام لامورمايني مستشـار الإمبراطـور فرديناند الثـاني- في سـياق تعقيـدات الرغبـات والأفعـال الإمبراطوريـة الكاثوليكيـة مـن عـام 1618 حتـى مرسـوم الاسـترداد (Edict of Restitution) عـام 1629، انظـر:

Robert Bireley, The Jesuits and the Thirty Years War: Kings, Courts, and Confessors (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp33.- 99.

انظر أيضًا:

Maximilian von Bayern, Adam von Contzen S. J. und die Gegenreformation in Deutschland, 1624-1635 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975), and Bireley, Religion and Politics in the Age of the Counterreformation: Emperor Ferdinand II, William Lamormaini, S. J., and the Formation of Imperial Policy (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981).

انظر كذلك:

Wilson, Thirty Years War, pp357.-361, 446-448.

عـن السـخط الإنجليـزي البروتسـتانتي مـن ويليـام لاود والمالـك تشـارلز في ثلاثينيـات القـرن السـابع عـشر وعواقبـه بعـد افتتـاح البرلمـان الممتـد (Long Parliament) في نوفمـبر 1640، انظـر:

Austin Woolrych, Britain in Revolution (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp75.- 83, 156-188.

117. انظر على سبيل المثال:

T. H. Breen, The Marketplace of Revolution: How Consumer Politics Shaped American In dependence (New York: Oxford University Press, 2004); Joyce Appleby, Capitalism and a New Social Order: The Republican Vision of the 1790s (New York: New York University Press, 1984); Richard L. Bushman, The Refinement of America: Persons, Houses, Cities (New York: Vintage, 1992).

عن الزيادة القائمة على الأُسر في مستويات الإنتاج والاستهلاك في «القرن الثامن عشر الطويل» قبل الثورة الصناعية، انظر: de Vries, Industrious Revolution. وعن الممارسات والحساسيات الاستهلاكية المتطورة في ولاية فرجينيا الريفية بحلول ستينيات القرن الثامن عشر، انظر:

Ann Smart Martin, Buying into the World of Goods: Early Consumers in Backcountry Virginia (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 2008).

118. عن أهمية الامتزاج الثقافي الذي يشتمل على الإنجيلية البروتستانتية، والجمهورية السياسية، وفلسفة الإدراك الفطري الأخلاقية للتنوير الاسكتلندي في توفير التماسك بين الأمريكيين البيض من تسعينيات القرن الثامن عشر وحتى الحرب الأهلية، انظر:

Mark A. Noll, America's God: From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln (New York: Oxford University Press, 2002).

119. John T. McGreevy, Catholicism and American Freedom: A History (New York and London: W. W. Norton, 2003), pp43.-49.

120. انظر:

Dwight D. Eisenhower, address at the Freedoms Foundation, Waldorf Astoria Hotel, New York, 22 December 1952.

في 10 يناير 1957، أشار أيزنهاور صراحة إلى آية تكوين (1: 26-27) في خطاب حالة الاتحاد: «لقد ارتكب بلدنا وحكومته أخطاءً فادحة، أخطاء بشرية، لكنها أخطاء غير مقصودة. ولا يزال المفهوم العظيم لكرامة الإنسان، ذَكَرًا وَأُنْثَى، المخلوق على صورة الله وشَبَهِه، هو البوصلة التي حاولنا بها، ومازلنا نحاول توجيه مسارنا». انظر:

http://www.eisenhower.archives. gov/All_About_Ike/Quotes/Quotes. html, accessed 25 November 2009

في حديثه عام 1952 لم يكن أيزنهاور يتضرع بشكل غامض إلى أي «دين مدني» أمريكي، بل كان يشير على وجه التحديد إلى المفهوم اليهودي والمسيحي عن خلق البشر على صورة الله وشَبَهِه. وللاطلاع على تطبيق أدوات العلم الكتابي والآبائي على استخدام عبارة أيزنهاور، انظر:

Patrick Henry, " 'And I Don't Care What It Is': The Tradition- History of a Civil-Religion Proof Text," Journal of the American Academy of Religion 49 (1981): 35-48 at p41.

أشكر مارك نول على لفت انتباهي إلى هذه المقالة.

121. Richard J. Ellis, To the Flag: The Unlikely History of the Pledge of Allegiance (Lawrence: University Press of Kansas, 2005), pp126., 129- 137.

122. Albert O. Hirschman, The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph (Prince ton, N. J.: Prince ton University Press, 1977), p129.

123. يُعَدُّ الاستجلاب غير المعترف به والمُضَلِّل للافتراضات الأخلاقية والميتافيزيقية المسيحية من قِبل فلاسفة القرن الثامن عشر موضوعًا رئيسيًا في كتاب:

Carl Becker's classic set of essays, The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 1932).

استخدم ستيفن سميث مؤخرًا المسألة التي أشار إليها بيكر في حُجَّته لفتح «القفص الحديدي للعقلانية العلمانية» الذي اتسم بها الخطاب العام والأكاديمي الرسمي في الولايات المتحدة. انظر:

Smith, Disenchantment, pp61. (quotation), 151- 186.

124. Sam Harris, The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason (New York and London: W. W. Norton, 2004), pp170.-171.

125. C. A. J. Coady, Testimony: A Philosophical Study (Oxford: Clarendon Press, 1992), p75.

126. هذه فكرة مشتركة حاضرة في المقالات المترابطة في:

Haakonssen, Natural Law and Moral Philosophy. See also Becker, Heavenly City, pp44.-70.

127. انظر:

Jefferson, "Declaration," in Writings, ed. Peterson, p19., and "A Bill for Establishing Religious Freedom," in ibid., pp348., 346; Jefferson and Madison on Separation of Church and State: Writings on Religion and Secularism, ed. Lenni Brenner (Fort Lee, N. J.: Barricade, 2004), p48.

على الرغم من تقييم معتقدات جيفرسون الشخصية، فإنَّ بعض المقاطع في كتاباته تشير بوضوح إلى أنَّ الله الذي كان يؤمن به كان أكثر من مجرد إله الربوبية غير التدخليِّ. وفي مقطع متكرِّر يتعلق بالعبودية في كتابه «*Notes on the State of Virginia*»، على سبيل المثال، هناك جزء منه منقوش على جدار نصب جيفرسون التذكاري في واشنطن، كتب فيه: وهل يمكن صَون حريات الأمَّة بعد أن استأصلنا أساسها الراسخ الوحيد؛ أي الاعتقاد بأنَّ هذه الحريات هي من عطايا الله؟ وأنَّ هذه الحريات لن تُنْتَهَك إلَّا إذا أغضبنا الرب؟ إني لأرتعدُ خوفًا على بلدي عندما أفكر في أن الله هو العدل، وأنَّ عدله لا يغيب إلى الأبد، وأنَّه بالنظر إلى الأرقام والطبيعة والوسائل الطبيعية، فإنَّ

دوران عجلة الحظ، وتغيُّر المواقف وتبدُّل الأحوال، هي من بين الوقائع المحتملة، وأنَّ الشيء قد يصبح محتملاً من خلال التدخل الغيبيِّ! والله لن يكون معنا في مثل هذا الصراع. انظر:

Jefferson, Notes on the State of Virginia [1781], in Writings, ed. Peterson, p2890

128. انظر: هوبز، توماس، **اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم د. رضوان السيد، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2011. انظر أيضًا:

Richard Tuck (1991; Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 113., pp86.- 90; John Locke, Second Treatise of Government [1689], in Two Treatises of Government, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 24.-15, pp269.-278; and Jean-Jacques Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes [1755], in Rousseau, Oeuvres complètes, vol3., ed. Bernard Gagnebin and Marcel Raymond (Paris: Gallimard, 1964), pt1.

للاطلاع على المناقشات حول حالة الطبيعة وعلاقتها بالجدل الدائر حول الفقر الفرنسيسكاني والتملُّك في مطلع القرن الرابع عشر، انظر:

Tierney, Idea of Natural Rights, pp148.-163.

129. انظر: هوبز، توماس، **اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم د. رضوان السيد، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2011. انظر أيضًا: Tuck, 111., p70.

130. القديس أوغسطين، **اعترافات**، ترجمة إبراهيم الغربي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون «بيت الحكمة»، تونس 2012.

131. انظر: هوبز، توماس، **اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم د. رضوان السيد، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2011. بتعبير سبينوزا: «وفيما يتعلق بالحسن والقبيح، فهما لا يشيران أيضًا إلى أي صفة إيجابية في الأشياء منظورًا إليها في ذاتها، ولا يعدو أن يكون كلاهما إلاَّ نمطًا من التفكير أو معنى نكوِّنه عندما نقارن الأشياء ببعضها البعض. وإني أعني بالخير ما نعلم علمًا يقينًا أنَّه ينفعنا». انظر: سبينوزا، باروخ، **علم الأخلاق**، ترجمة جلال الدين سعد، مراجعة جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2009.

132. انظر:

Lawrence Stone, The Family, Sex, and Marriage in England, 1500- 1800, abr. ed. (New York: Harper & Row, 1979), p159. (my emphasis).

انظر أيضًا:

Keith Thomas, The Ends of Life: Roads to Fulfi lment in Early Modern England (Oxford: Oxford University Press, 2009).

وعن الجمهورية الهولندية، انظر:

Simon Schama: The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age (New York: Knopf, 1987).

133. Schneewind, Invention of Autonomy, pp424.-427; see also John Phillips, The Marquis de Sade: A Very Short Introduction (Oxford: Oxford University Press, 2005).

134. هيوم، ديفيد، **رسالة في الطبيعة البشرية**، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سورية، الطبعة الأولى 2016.

135. Rawls, Theory of Justice, pp432.-433.

136. Moyn, Last Utopia.

137. هيوم، ديفيد، **رسالة في الطبيعة البشرية**، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سورية، الطبعة الأولى 2016.

138. «الليبرالي الحديث سيعلن عن تعاطفه الاجتماعي ويتخذ موقفًا متشددًا للدفاع عن الحقوق، لكنه لا يستطيع تفسير لماذا يجب أن يكون الإنسان هو صاحب الحقوق». انظر:

Hadley Arkes, Natural Rights and the Right to Choose (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), p2.

139. Jeremy Bentham, "Anarchical Fallacies," in Complete Works, ed. John Bowring, vol2. (1843; Adamant, Vt.: Adamant Press, 2001), p501. (italics in original).

140. هذه طريقة مختلفة لفهم رفض ماكنتاير الشهير لحقوق الإنسان العالمية في كتابه «***بعد الفضيلة***» باعتبارها أقرب إلى الاعتقاد بوجود حيوان وحيد القرن والسَحَرة. انظر: ماكنتاير، ألسدير، **بعد الفضيلة: بحث في النظرية الأخلاقية**؛ ترجمة حيدر حاج إسماعيل؛ مراجعة هيثم غالب الناهي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2013. إذا كانت الطبيعانيَّة الميتافيزيقية صحيحة، فإنَّه مُحق، ولكن إذا كان هناك أساس ميتافيزيقي موضوعي لحقوق الإنسان (على سبيل المثال، أن جميع البشر خُلقوا على صورة الله وشَبَهِه)، فإنَّ ادِّعاءه مغلوط، على الرغم من أنَّه لن يكون قابلاً للدحض على أساس العقل العلماني، بما في ذلك النتائج التجريبية للعلم وحدها. عن الآثار الإقصائية للطبيعانية الميتافيزيقية على حقوق الإنسان، انظر:

Christian Smith, "Does Naturalism Warrant a Moral Belief in Universal Benevolence and Human Rights?" in The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion, ed. Jeffrey Schloss and Michael J. Murray (New York: Oxford University Press, 2009), pp292.- 317.

انظر أيضًا نقد ستيفن سميث لمحاولة مارثا نوسباوم للدفاع عن حقوق الإنسان العالمية دون الاستعانة بالميتافيزيقا أو الدين كامتداد لنفس المحاولة (والفشل) بين فلسفات القرن الثامن عشر، في:

Smith, Disenchantment, pp162.-186.

141. انظر:

Ronald Dworkin, Taking Rights Seriously (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977).

«بمجرد تجريدها من البُعد المعياري، كيف يمكن أن تكون «الطبيعة» أو «القانون الطبيعي» بمثابة مصادر لمعايير التقييم أو الأحكام؟ كيف يمكن للمرء أن ينتزع القيم الأخلاقية، أو الأحكام المتعلقة بالعدالة، أو تفسيرات «معنى» كل شيء، من الحقائق التجريبية العمياء؟». انظر:

Smith, Disenchantment, p153.

142. Richard B. Carter, Descartes' Medical Philosophy: The Organic Solution to the Mind-Body Problem (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1983), pp44.-47, 121, 123185 ,168-167 ,133 ,129-.

143. يرى فلاسفة الأخلاق أمثال تشارلز لارمور وروس شيفر لانداو أنَّ الموقف الشكوكي والبراغماتي المتمثِّل في «الأخلاق بدون أنطولوجيا» لا يمكنه الفكاك من الإشكاليات التي تطرحها الطبيعانية الميتافيزيقية والنسبية الأخلاقية لحقوق الإنسان، على الرغم من أنَّه قد يكون هناك شك في ما إذا كانت الأفلاطونية الجديدة ما بعد المسيحية يمكن أن تكون كافية لتسوية أي خلافات أخلاقية أو يمكن منعها من الانهيار والتحوُّل إلى مذهب عاطفي أو محض انفعالية. انظر:

Larmore, Morals of Modernity, p116:

«لقد كان أفلاطون محقًّا في الأصل. فنحن إمَّا أن نعترف بأنَّ العالَم هو أكبر من العالَم الطبيعي وأنَّه لا يشمل فقط الواقع المادي والروحي فحسب، بل الواقع المعياري أيضًا، أو، مثل السفسطائيين، يجب أن نتخلى عن سبب الإقناع». انظر أيضًا:

Russ Shafer-Landau, Whatever Happened to Good and Evil? (New York: Oxford University Press, 2004) and The Fundamentals of Ethics (New York: Oxford University Press, 2010).

هذا الاعتراف من لارمور وشافر لانداو يتناقض بصورة مباشرة مع النظرة الأخلاقية التعبيرية للفيلسوف ألان جيبارد، الذي يرى أنَّ الأفلاطونية المكوَّنة من الادِّعاءات الأخلاقية الموضوعية بوصفها «من بين حقائق العالَم» هي محض «خيال» ويجب رفضها لصالح نسختها الخاصة من الأخلاق غير المعرفية. انظر:

Gibbard, Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990), p154.

للاطلاع على مثالين شكوكيين وبراغماتيين لمحاولات الحفاظ على مبررات حقوق الإنسان والأخلاق دون أي أُسس وجودية، انظر:

Stout, Democracy and Tradition, and Hilary Putnam, Ethics without Ontology (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004).

في آخر دراساته البارزة، يرى رونالد دوركين بوضوح نفس الإشكالية التي واجهها لارمور وشافر لانداو، حيث يحاول الهروب من المأزق الطبيعاني من خلال محاولة الدفاع عن الأخلاق الموضوعية عبر تبني آراء هيوم وكانط دون الاستعانة بالميتافيزيقا بأي معنى تقليدي، انظر:

Dworkin, Justice for Hedgehogs (Cambridge, Mass., and London: Belknap Press of Harvard University Press, 2011).

وقد كتب رافضًا ما يسميه «الميتافيزيقا الشمولية» للفلسفة الحديثة و«الميتافيزيقا الرسمية» التي سعت للتغلب عليها: «نحن بحاجة إلى إنجاز واضح المعالم، إلى ثورة جديدة.... لكن يتعيَّن علينا أن نجد مفاهيمنا الخاصة عن الحقيقة والكذب، والمسؤولية وعدم المسؤولية، والحقائق والواقعية، في نطاق القيمة نفسها، بدون أي قيود. يجب أن نتخلى عن الميتافيزيقا الاستعمارية». المرجع نفسه، ص 417-418. ومهما كانت افتراضاتهم ومنطلقاتهم، فإنَّ محاولة إيجاد مثل هذه المفاهيم المقنعة هو ما حاول الفلاسفة المعاصرون القيام به، دون جدوى، طيلة عدة قرون. فمَن «نحن»؟ أو ربما يعني دوركين فقط التحدث عن نفسه وعن أولئك الذين يتفقون مع افتراضاته.

144. Smith, Disenchantment, pp26.-39, 105221 ,215 ,212 ,185 ,177 ,170 ,106-.

145. Smith, Disenchantment, p179.

146. هناك محاولة لتبرير هذه المعايرة، مع القلق بشأن الاستدلالات التي استخلصها البعض من مزيج من الطبيعانية العلمية والنسبية الثقافية، تُعزِّز الحُجَّة في:

Ronald Dworkin, "Objectivity and Truth: You'd Better Believe It," Philosophy and Public Affairs 25 (Spring 1996): 87-139.

وهو مقال كان بداية مسار فكري أدَّى مؤخرًا إلى تأليف كتاب «Justice for Hedgehogs». كتب دوركين في مقالته أنَّه لا يمكن أن يتصوَّر الإعراض عن الاعتقاد بأنَّ البشر لديهم قدرة أخلاقية مميَّزة للاعتقاد بأنَّ الإبادة الجماعية أو تعذيب الطفل أمام والدته أمر مقبول، ولكن في الأخير، نظرًا لقيود الطبيعانية، فهو لا يقدِّم أي سبب يتجاوز قناعته نفسها: «إذا كنت لا تستطيع الإيمان بشيء ما، بثبات وإخلاص، فمن الأفضل لك أن تؤمن به. ليس، كما قلتُ للتو، لأنَّ صنيعة إيمانك تسوِّغ حقيقتها، ولكن لأنك لا تستطيع التفكير في أي حُجَّة على أنَّها تفنيد قاطع لاعتقاد ما لا يمكنها تقويضه؛ فهو اعتقاد في الأول والأخير». لكن هناك محاججات لا يمكنها إفساد مثل هذا الاعتقاد بالكليَّة، بل إنَّها تقوِّضه، مثل الاعتقاد بأنَّ العلم وحده يمكنه أن يخبرنا بحقيقة الواقع، ولا يكشف عن أي أساس للاعتقاد بأنَّ حقوق الإنسان حقيقية. ومن ثمَّ فإنَّ المادة -الطاقة في أجسام الإنسان متماثلة مع المادة- الطاقة في أي مكان آخر. نتيجة لذلك، وفي ظلِّ هذا الاعتقاد، لن يكون هناك ما يبرِّر قناعة دوركين شبه الكانطية بأنَّ «الأخلاق هي بُعد متميِّز ومستقل من خبرتنا، وأنَّها تمارس سيادتها الخاصة». (ص 128)، مهما كان مقتنعًا بها هو أو أي شخص آخر. والاستنتاج نفسه ينطبق على الحُجَّة التي أوردها في كتابه الأخير.

147. Becker, Heavenly City; Smith, Disenchantment, pp151.-186.

148. انظر:

Jonathan Israel, Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1650-1752 (Oxford: Oxford University Press, 2006), quotations on p809., 869 (italics in original).

حُجَّة إسرائيل في هذا العمل تُكمل وتوسِّع الحُجَّة في:

Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750 (Oxford: Oxford University Press, 2001).

يجري تناول استمرار التنوير الراديكالي في أواخر القرن الثامن عشر في نطاق موجز في:

Israel's A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2010).

الذي هو بمثابة مقدمة للعمل القادم الشامل الذي سيكمل ثلاثيته عن عصر التنوير.

149. Smith, "Naturalism," in Believing Primate, ed. Schloss and Murray, p307.

150. إمرسون، رالف والدو، **مقالات: السلسلة الأولى والثانية**، ترجمة أمل الشرقي، الدار الأهلية للنشر والتوزيع، عمَّان 1999.

151. Mary Ann Glendon, Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse (New York: Free Press, 1991).

دعوى ماري جلينـدون إلى استعادة اللغات الأخلاقية البديلة الراسخة في الواجبات أو الخير العام لا تُدرك بصورة وافية الطريقة التي أدَّت بها الخلافات حول الخير التي بدأت في الإصلاح المبكر، والتي استمرت منذ ذلك الحين، إلى أخلاقيات الحقوق الحديثة، والتي، من خلال الحماية السياسية للخير الفردي التفضيلي، تُسهِّل ظهور النزاعات والمماحكات العامة التي توفر القوة الدافعة لكتابها. كما أنَّ العديد من الباحثين الذين يدرسون الولايات المتحدة يعملون ضمن إطار تاريخي ومؤسسي استبدالي، يمنعهم من رؤية كيف يستمر عصر الإصلاح في التأثير بشكل حاسم على المسائل التي يهتمون بها.

152. نفس الافتراض عن التواطؤ الميتافيزيقي واستخدام شفرة أوكام التي، بالاقتران مع نتائج العلوم الطبيعية، لا تترك «مجالاً» لوجود الله، ولا تترك أيضًا «مكانًا» لوجود الروح، وكلاهما يفترض مسبقًا رفضًا للميتافيزيقا المسيحية التقليدية ولاهوت الخَلْق، من منظور يُخطئ في تفسير الله أو الروح بمصطلحات مكانية أو شبه مكانية. ولا تمُثِّل نتائج العلم أي صعوبة بالنسبة لحقيقة الروح أكثر من صعوبة حقيقة الله ضمن رؤية مسيحية تقليدية للعالم، ولا يمكن لأي استقصاء تجريبي تأكيد حقيقة الروح أو دحضها؛ وهي مسألة غابت عن العلماء الذين يعتقدون خطأً أنَّ الاستقصاء التجريبي للعالم الطبيعي، بما في ذلك فحص الجسد البشري، يميل بطريقة ما ضد الإيمان بحقيقة النفس البشرية. يَصحُّ هذا فقط إذا قدَّم المرء افتراضات ميتافيزيقية سكوتيَّة جديدة ووضعَ الطبيعي والغيبيِّ في مواجهة بعضهما البعض، وآمن بأنَّ العلم وحده هو الذي يمكنه إخبارنا بحقيقة الواقع. للاطلاع على مثال للطريقة التي يؤدي بها الخلط بين نتائج العلم ومثل هذه المعتقدات إلى هذا الاتجاه، انظر:

Owen Flanagan, The Problem of the Soul: Two Visions of Mind and How to Reconcile Them (New York: Basic Books, 2002) and The Really Hard Problem: Meaning in a Material World (Cambridge, Mass., and London: MIT Press, 2007).

يتم إجراء نفس الخلط أيضًا -عن غير قصد أو نية- في السردية الاستبدالية لتاريخ الهوية الشخصية من العالم القديم وحتى اليوم، انظر:

Raymond Martin and John Barresi, The Rise and Fall of Soul and Self: An Intellectual History of Personal Identity (New York: Columbia University Press, 2006).

إنَّ صعوبة الوضوح بشأن هذه المسائل، وأهميتها بالنسبة لوجهة نظر المرء عن البشر، واضحة عند باحث جاد مثل جيمس أودونيل، الذي يعتقد أنَّ التقدم في علم الأعصاب يُهدِّد بتقويض علم النفس المسيحي التقليدي المتمركز حول الروح: «إن كل ما يعتري «الروح» سيُحدِّد ما يعتري أوغسطين»، لأنَّ علم النفس عند أوغسطين متمركز حول «الروح». انظر:

James D. O'Donnell, Augustine: A New Biography (New York: Harper, 2006), p326.

153. «قد تكون قطاعات كبيرة من أنصاف المتعلمين، الذين يأخذهم الغرور ويعدُّون أنفسهم من «أهل العلم»، على استعداد لموت الإله، لكنهم ليسوا (حتى الآن) مستعدين لموت الأخلاق العامة (أو الخاصة)». انظر: Rist, Real Ethics, p239.

154. الاقتباس من:

"evildeddy," 28 July 2009 on http://www.datehookup. com/Thread314402.htm, accessed 9 November 2009

155. انظر:

Hugo Grotius, The Rights of War and Peace [1625], ed. Richard Tuck, bk1. (Indianapolis: Liberty Fund, 2005), p89.

على الرغم من أنَّ بعض العلماء لا يزالون يعتبرون أن هذه العبارة عبارة جريئة بَشَّرَت بخطاب علماني جديد وحديث حول القانون الطبيعي، فإنَّها «كانت إحدى الموضوعات الشائعة في الخطاب المدرسي (السكولاستي) المتأخر» التي أخذها جروتيوس «من سواريز أو من أي كاتب من بين العديد من الكُتَّاب في القرن السادس عشر». انظر:

Tierney, Idea of Natural Rights, pp319.-320, with reference to James St. Ledger, The "Etiamsi daremus" of Hugo Grotius: A Study in the Origins of International Law (Rome: Pontificium Athenaeum Internationale Angelicum, 1962), and L. Besselink, "The Impious Hypothesis Revisited," Grotiana, n. s., 9 (1988), 3-63.

156. نيتشه، فريدريش، **غسق الأوثان: أو كيف نتعاطى الفلسفة قرعًا بالمطرقة**، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت - بغداد 2010.

157. لقد جرى توضيح هذه النقطة بطرائق مختلفة ليس فقط من قِبل ماكنتاير وستيفن سميث، ولكن أيضًا بواسطة كريستيان سميث وجون ريست وديفيد بنتلي هارت. انظر:

Hart's Atheist Delusions as well as his Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2003); MacIntyre, After Virtue; Steven Smith, Disenchantment; Christian Smith, "Naturalism," in Believing Primate, ed. Schloss and Murray; Rist, Real Ethics.

جوناثان إسرائيل، على سبيل المثال، في ختام كتاب «*التنوير متنازعًا فيه*»، يتحدث ببلاغة عن التنوير الراديكالي المزعوم، والأُسس العقلانية لحقوق الإنسان المعاصرة دون أي ذكر جوهري لنيتشه في كتابه.

158. ماكنتاير، ألسدير، **بعد الفضيلة: بحث في النظرية الأخلاقية**؛ ترجمة حيدر حاج إسماعيل؛ مراجعة هيثم غالب الناهي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2013.

159. Walter Isaacson's interview of Woody Allen, entitled "The Heart Wants What It Wants," Time, 31 August 1992, accessed 16 November 2009 at:

http://www.time. com/time/magazine/article/0,9171,976345-5.00. html

160. Johann Wolfgang von Goethe, The Sorrows of Young Werther [1774], in The Sorrows of Young Werther and Novella, trans. Elizabeth Mayer and Louise Bogan (New York: Vintage, 1971), p99..

161. Ray Kurzweil, The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology (New York: Penguin, 2005); Joel Garreau, Radical Evolution: The Promise and Peril of Enhancing Our Minds, Our Bodies— and What It Means to Be Human (New York: Broadway Books, 2005); Simon Young, Designer Evolution: A Transhumanist Manifesto (New York: Prometheus, 2006).

162. Nikolas Rose, The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty- First Century (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2007), p4. (my emphasis).

163. عن الإشكاليات التي تنشأ عن النظرية القانونية (بما في ذلك الوضعيَّة القانونية) في حال رفض الأساس المتعالي للقوانين والعدالة، انظر:

Steven D. Smith, Law's Quandary (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2004).

انظر أيضًا:

Arkes, Natural Rights and the Right to Choose.

164. Young, Transhumanist Manifesto, p45..

165. Kurzweil, Singularity, p486..

166. مارلو، كريستوفر، **مأساة دكتور فاوستس**، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2013.

167. ستيوارت ميل، جون، **عن الحرية**، ترجمة هيثم كامل الزبيدي، دار كنوز للنشر والتوزيع، 2019.

168. المرجع نفسه، ص 91. انظر أيضًا: Wolfe, Future of Liberalism, p4.

169. أسد، طلال، **تشكلات العلماني في المسيحية والحداثة والإسلام**، ترجمة محمد العربي، دار جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت 2017. يضيف أسد: «فلنفكر فيما يحدث عندما يكون أطراف النزاع غير راغبين في التوصل إلى تسوية حول ما يمثِّل بالنسبة إليهم مسألة مبدأ (المبدأ الذي يُشَكِّل الفعل والوجود، لا المبدأ القابل للتبرير من خلال عبارات الاعتقاد). إذا كان المواطنون غير ملتفين حول قضية تعتبر وطنية بالنسبة للحكومة والغالبية التي تدعمها، فقد يستخدم التهديد باتخاذ إجراء قانوني (بما في ذلك العنف)».

170. إنَّ تشارلز تايلور منشغلٌ بسيرورة التخفيف نفسها على مدار الخمسمائة سنة الماضية في: تايلور، تشارلز، **عصر علماني**، ترجمة نوفل الحاج لطيف، جداول للطباعة والنشر والتوزيع، 2019.

الفصل الخامس: تَشَكُّل الحياة السِلَعِيَّة

لقد أثرت كل من النزعة الرأسمالية والنزعة الاستهلاكية تأثيرًا عميقًا في تشكيل العالم الغربي، وما تزالان تُغيِّرانه حتى اليوم. فالأسواق تخلق تَعَاضُدًا بين النزعتين فتعزِّز إحداهما الأخرى. هذا وتستمر التطبيقات الهندسية للاكتشافات العلمية في تقنيات التصنيع بواسطة الشركات في إنتاج تيار مُتَجَدِّد من السِلع الرائجة دون أي نهاية تلوح في الأفق. إذ يمكن للمرء شراء ما يرغب فيه وفقًا لتفضيلاته الشخصية، وفي حدود إمكانياته الخاصة (بما في ذلك الوسائل المُقدَّمة عن طريق الائتمان)، ولا يلزم المرء الاهتمام باحتياجات غيره عند التسوُّق والشراء؛ كل هذا ضمن الأُطُر القانونية للدول الغربية المعاصرة. ولا يحظى المرءُ بحرية العيش في نوعٍ مختلف من البلدان في أمريكا الشمالية أو أوروبا؛ لأنَّ هذا هو النوع الموجود فقط. فكل إنسان غربي يعيش في مجتمع تسودهُ النزعة الاستهلاكية والرأسمالية ما بعد الفوردِيَّة (Post-Fordism)[1]، حيث تُصَنَّع الغالبية العظمى من المواد المُصَنَّعة للبيع بأيدي عُمَّال فقراء يعملون بأجور بخسة في أقاصي الأرض. ومن المؤكد أنَّ الأفراد ليسوا مُجبرين على هذه الدورة الاستهلاكية السائدة المتمثِّلة في الاقتناء ثم التخلُّص ثم تكرار الاقتناء، ولا على جعلها جزءًا أصيلًا من حياتهم. لقد أثبتت الرغبات الفردية التي يعزِّز بعضها بعضًا، وكذلك البِنى المؤسسية والاتجاهات الثقافية والممارسات المنتشرة، تأثيرها -مجتمِعةً- بما يكفي في جعل الإكراه أمرًا غير ضروري. والآن صارت هذه الدورة الاستهلاكية، من اقتناء وتخلص وإعادة اقتناء، تُشكِّل البنية الأساسية للحياة الغربية في مطلع القرن الحادي والعشرين،

بقطع النظر عن كيفية تقييم المرء لها وما إذا كان يقاومها أم لا، لأنَّ «ظروف الاختيار ذاتها ليست مسألة اختيارية»[2].

وسواء في الولايات المتحدة، حيث لا يزال اعتناق المعتقدات المسيحية والمجاهرة بها وممارسات العبادة منتشرة على نطاق واسع، أو في أوروبا الغربية وكندا الأشد علمانية، فإنَّ الغالبية العظمى من الناس تتأثَّر بشدة بالأيديولوجيات والممارسات والمؤسسات الموجَّهة نحو استهلاك مجموعة لا مُتناهية من السِلع لتلبية رغباتهم، وكل ما يشتهون. وفي وسط التعددية المفرطة لادِّعاءات الحقيقة المتباينة، والمعتقدات الميتافيزيقية، والقيم الأخلاقية، وأولويات الحياة، فإنَّ الممارسات الاستهلاكية واسعة الانتشار هي الرابط الثقافي الذي يربط المجتمعات الغربية معًا. والدول الليبرالية المهيمنة هي التي تحمي هذه الممارسات وتُعزِّزها. ومهما كانت اختلافاتنا، فإنَّ النزعة الاقتنائيَّة توحِّدنا جميعًا (أو من المفترض أن تفعل ذلك). وبالنظر إلى سلوكيات الأفراد التي تنعكس في إحصاءات الإنفاق الاستهلاكي والنمو الاقتصادي، اعتقدَ المديرون التنفيذيون للشركات والمتخصصون في التسويق والسياسيون والاقتصاديون أنَّ معظم الناس في بداية القرن الحادي والعشرين سيريدون المزيد من الحاجيات ولوازم العيش وسيرغبون في أفضل الأشياء مهما كانت معتقداتهم بشأن أسئلة الحياة أو مستوى دخلهم.

يتحسَّرُ الباحثون والأكاديميون بشدَّة على الواقع الاستهلاكي الرأسمالي المتقدِّم الذي يعيش فيه الغربيون ويتنقلون بداخله ويستمدون كينونتهم منه. وعادة ما يأتي هذا الامتعاض من اليسار السياسي الذي يدين لكارل ماركس في الغالب. فالانتقادات الأخلاقية الكلاسيكية للآثار الاستغلالية للرأسمالية في العمَّال (والتي غالبًا ما تكون جندريَّة بصورة وحشية) لم تفقد أهميتها وسط صراع الاستعانة بجهات خارجية (التعهيد) منذ سبعينيات القرن العشرين، على الرغم من الانحدار الحاد للماركسيَّة كخيار سياسي في الغرب منذ أواخر ثمانينيات القرن العشرين. بيدَ أنَّ الآن فقط تَحرَّرَ المستهلكون الغربيون من وطأة الاضطرار إلى رؤية العمَّال الذين يصنعون حوائجهم وظروف المصانع التي يكدحون فيها[3]. ففي الولايات المتحدة تحديدًا، ترتبط الاستعانة بجهات خارجية ارتباطًا مباشرًا بالتراجع الملحوظ للطبقة العاملة التي تعيش

على الأجور والعمل المنتظم، وهو اتجاه أدَّى في العقود الأخيرة إلى زيادة الاستقطاب الاجتماعي، وإحداث فجوة كبيرة بين أصحاب المهن من ذوي الياقات البيضاء (من البيض وساكني الضواحي بصورة غير متناسبة) والنساء والرجال (من السود والحضريين بصورة غير متناسبة) الذين يوفِّرون الأيدي العاملة في جميع «الصناعات الخدميَّة» الأمريكية المزدهرة عندما يتمكَّنون فقط من العثور على عمل حتى ولو بأجور زهيدة[4].

ترتكز الانتقادات المعاصرة للنزعة الاستهلاكيَّة على مقولة ماركس وإنجلز الشهيرة بأنَّه في ظلِّ الرأسمالية الصناعية، «كل ما هو صلب يتبخَّر في الهواء». لكن في مطلع القرن الحادي والعشرين، امتدَ تَبخُّر الحياة البشرية إلى أبعد بكثير من العلاقات الاجتماعية التقليدية والأعراف الثقافية لبروليتاريا القرن التاسع عشر المُسْتَغَلَّة[5]. يلاحظ زيجمونت باومان، على غرار إيمانويل ليفيناس، أنَّ المستهلِكين من أي طبقة يتجنَّبون بشكل متزايد المسؤولية الأخلاقية تجاه الآخرين ما لم يكن ذلك يتناسب مع خيارات سُبُل معاشهم (وهي ملاحظة تتفق مع تذويت الأخلاق الذي حَلَّلناه في الفصل السابق). فالأيديولوجيا الاستهلاكية تنجح من خلال غرس رسالة مُضلِّلة ومتناقضة مفادها أنَّ الاقتناء اللانهائي هو الطريق السريع نحو سعادة الإنسان؛ فالإنسان لا يكون سعيدًا بما جرى إقناعه بشرائه مهما كان[6]. تضع أستاذة علم الاجتماع، آرلي هوكشايلد، الرأسمالية الاستهلاكية في قلب انحطاط ثقافة الرعاية الأمريكية، والتأثير الضار لهذا التراجع فيما يخص النساء والعائلات والتآلف والمودَّة بين البشر في العقود الأخيرة. فهي تقول إنَّه في أواخر القرن التاسع عشر، «كانت ربَّات البيوت بمثابة الكابح الأخلاقي الذي يلجمُ الرأسمالية. والآن صارت النساء الأمريكيات أحدث العاملات فيها، حيث عُرِضَ عليهن عضوية الجانب العمومي من مجتمع السوق بنفس الشروط القاسية التي قُدِمَت للرجال. والنتيجة هي حياة قاسية تبدو طبيعية جدًا بالنسبة لنا لدرجة أنَّنا لا نُدرك مدى قسوتها»[7]. لقد مرَّت «صَنميَّة السلع» عند ماركس عبر «الاستهلاك المظهري» عند فيبلين و«مجتمع الوفرة» عند غالبريث ليصبح تسليعًا شاملًا لكل شيء، لا يستثني الدين ولا الأعراس ولا بويضات النساء ولا الحيوانات المنوية للرجال ولا الجسد البشري نفسه، في بيئة يجري فيها انثقاف الأطفال منذ الصِغَر[8]. لقد ارتبطت النزعة

الاستهلاكيَّة الحادَّة أيضًا بتراجع المشاركة السياسية وقِلَّة الاهتمام بالعدالة الاجتماعية منذ ستينيات القرن العشرين، سواء بين «البوبوس» (Bobo) (البرجوازيين البوهيميين) المهووسين بأنفسهم من أبناء طفرة المواليد بعد الحرب العالمية الثانية بحسب تحليل ديفيد بروكس في كتابه عن ما يُعرف باسم «سوسيولوجيا النكتة- comic sociology» بعنوان «البورجوازيون البوهيميون في الجنة» (Bobos in Paradise)، أو بين أولئك النرجسيين الأنانيين من «جيل الألفية» أو جيل الـ«أنا» (Generation Me) بحسب أستاذة علم النفس جين تواينج[9]. لماذا تهتم بأشخاص لا تعرفهم في حين أنَّه يمكنك الذهاب إلى مركز التسوُّق بدلًا من ذلك؟ يمكنك دمج هذا الموقف مع تركيز الثقافة العلاجية على الشعور بالرضا والسعادة بأي ثمن، وسيكون لديك وصفة سحرية لتجاهل السياسة؛ لأنَّ الاهتمام المستمر بالواقع الرأسمالي والاستهلاكي قد لا يجعل المرء يشعر بالرضا والسعادة. فالشعور بالسخط والضيق قد يدفع المرء إلى اللجوء إلى جولة أخرى من جولات «العلاج بالتسوُّق» (Retail therapy)[10]. وبالنظر إلى آثار النزعة الاستهلاكيَّة في عالم الرأسمالية ما بعد الفورديَّة، يبدو واضحًا أنَّ الإنسان ذي البُعد الواحد لم يُنتِج بشكل عام أفرادًا متكاملين منذ أن نشر هربرت ماركوز عمله الشهير في عام 1964[11]. وحتى الانتقادات الشديدة للثقافة السائدة، سواء في كُتب المثقفين الألمعيين أو في أغاني مطربي البوب الغاضبين، أصبحت عادية وأقل حِدَّة من خلال تسويقها وبيعها بنجاح. فالرأسمالية تُمَيِّع كل شيء لأنَّها تشمل كل شيء.

بيدَ أنَّ العديد من الغربيين المعاصرين يسبحون بِحَميَّةٍ واضحة في تيار الثقافة السائدة. فهم يحتفلون بانتصار الرأسمالية، ويُمجِّدون الطرائق التي غيَّرت بها العالم الغربي، ويُشجِّعون انتشارها عبر العولمة، وينظرون إلى تصدير الممارسات الاستهلاكية الأمريكية باعتبارها قوة تحرير وتحوُّل ديمقراطي. وقد جاءت هذه الآراء في الأصل من اليمين السياسي، وكثيرًا ما تتوسَّل بآدم سميث بوصفه قدِّيسها المُلهِم. ينظر أتباع مُنظِّري السوق الحرة أمثال ميلتون فريدمان وفريدريك هايك إلى الرأسمالية الحديثة باعتبارها انتصارًا للحرية الفردية التي حَسَّنت بدرجة كبيرة الظروف المعيشية وجودة حياة المليارات من البشر[12]. بتعبير ديفيد لانديز، في ظلِّ الثورة الصناعية، «أصبحت

البشرية الآن على طريق الابتكار والتطوير المستمرين من أجل العيش في رغدٍ وسعادة»: وبقيادة بريطانيا في القرن الثامن عشر ثمَّ الاقتداء بها على مستوى القارة بأكملها، «نَمَت تلك الاقتصادات بوتيرة أسرع وكانت أكثر حرية» لأنَّ «القطاع الخاص كان في وضع أفضل للحكم على الفرص الاقتصادية وتخصيص الموارد بكفاءة»[13]. وثمة من يُحاجج بأنَّ الأسواق التي تحرَّرت من التدخل الحكومي حفَّزت -وتستمر في تحفيز- النمو الاقتصادي، مما يؤدي إلى توفير فرص العمل وتوليد الثروات التي تُحسِّن حياة الأفراد وبالتالي تُسهم في سعادة الإنسان. ولا شك أنَّ ما أسماه لانديز «بروميثيوس المتحرِّر من الأغلال» لريادة الأعمال الرأسمالية المرتبطة بالابتكار التكنولوجي والصناعات التحويلية والممارسات الاستهلاكية قد خفَّف الكثير من العَوَز المادي في حياة معظم الناس في أوروبا ما قبل عصر الصناعة. لقد جعل من الممكن توفير وسائل الراحة والرفاهية والخبرات والطموحات والتطلُّعات التي لم يكن من الممكن تصوُّرها. ومهما كانت نقائص الرأسمالية، فإنَّ قلة من النُقَّاد سيحكمون عليها بأنَّها أشد ضررًا من بدائل القرن العشرين التي ترعاها الدولة، مثل الاقتصاد المركزي للاتحاد السوفيتي الذي تديره دكتاتورية سياسية، والتي -خاصة في عهد ستالين- قتلت الملايين من الناس ودمَّرت حياة ملايين آخرين.

لقد أشادَ أنصار اليمين السياسي بجوانب الرأسمالية والنزعة الاستهلاكية ذاتها التي انتقدها اليسار السياسي. ولم يكن للهجمات على الآثار اللاإنسانية لحركة الاستعانة بالعمالة الخارجية (التعهيد)، سواء كانت ماهرة أو غير ماهرة، أي تأثير ملحوظ في مجموعة المؤلفين الجُدد الذين يشجِّعون أصحاب الأعمال على اغتنام فرص خفض التكاليف وجني الأرباح التي تمثِّلها هذه الحركة[14]. فمن الصين وإندونيسيا إلى البرازيل والمكسيك، من المؤكد أنَّ ملايين العمال أفضل حالًا ماديًا -على الأقل إلى حد ما- مما كانوا عليه بسبب نقل العمل بأكمله إلى الخارج، أي إلى بلدانهم. ويدَّعي بعض أصحاب النظريات الإعلانية أنَّ التسويق من أجل الأطفال من الرضاعة حتى سن المراهقة ليس مقبولًا فحسب، بل يستحق الثناء، طالما أنَّه يهدف إلى «تمكين الأطفال»[15]. وفيما يخص التأثير المدمِّر للنزعة الاستهلاكية في المواطنة والمشاركة

السياسية، يشير جيمس تويتشل إلى المعنى المتغيِّر للسياسة بالنسبة للشباب الأمريكي: «اسأل أي مجموعة من المراهقين عما تعنيه الديمقراطية لهم، وستسمع منهم ردًّا عجيبًا. الديمقراطية هي الحق في شراء أي شيء تريده. والحرية هي مجرد كلمة أخرى لكثير من الأشياء التي يمكن شراؤها. ربما تكون إجابة صادمة، لكنَّ فيها شيء من الحقيقة. فأن تكون قادرًا على شراء ما تريد في أي وقت وفي أي مكان تريده كان، بالرغم من كل شيء، هو الحق الذي جعل عام 1989 عامًا فاصلًا ونقطة تحوُّل في أوروبا الشرقية». ففي الأخير، وعلى الرغم من «تفاهات وسخافات الثقافة الاستهلاكية العالمية المتزايدة باستمرار»، فالحقيقة هي أنَّ «البشر يحبون الأشياء. إنَّنا نعيش من أجل الأشياء إلى حد كبير.... في الواقع، نحن نعيش من خلال الأشياء. نصنع أنفسنا من خلال الأشياء. ونغيِّر أنفسنا من خلال تغيير الأشياء»[16]. لا شك (كما يستهجن باومان وغيره من النُّقَّاد) أنَّ هذه رسالة دائمًا ما يعزِّزها المعلنون الحريصون على إقناع البشر بأنَّهم يُشكِّلون هويتهم من خلال سلسلة لا متناهية من أعمال بناء الذات وإعادة البناء بوساطة الأشياء التي يستهلكونها. أنا أشتري إذن أنا موجود. فلا جدوى، كما يُدَّعَى، من محاولة مقاومة الطبيعة البشرية: الناس يريدون اقتناء الأشياء من أجل تلبية الرغبات الطبيعية والعادية التي يدَّعي الاقتصاديون الكلاسيكيون الجُدد أنَّها رغبات نَهِمة لا يمكن إشباعها. إنَّ الفارق الأساسي بيننا وبين جميع العصور والثقافات السابقة، نتيجة لريادة الأعمال الإبداعية وتكنولوجيا التصنيع، هو ببساطة أنَّ لدينا أشياء أكثر وأفضل نختار منها، أي أنَّنا أكثر حرية بكثير من أسلافنا الفقراء. بتعبير ستانلي ليبيرجوت: «المجتمع الصناعي ليس مجتمعًا متفوقًا من الناحية الأخلاقية. لكن أعضاءه ليسوا أقل أخلاقية، أو أقل سعادة، ببساطة لأنَّ لديهم المزيد من الخيارات»[17]. ومن هذا المنظور، فإنَّ النزعة الاقتنائيَّة التي تنبع من الرغبات الطبيعية المبرَّرة هي في أسوأ الأحوال نزعة محايدة من الناحية الأخلاقية، مما يغذي ما يسمِّيه تويتشل «الاستهلاك غير الأخلاقي»[18].

تعكس التقييمات الأخلاقية المختلفة للنزعة الرأسمالية الاستهلاكية ذاتية الأخلاق التي تعد سِمة بارزة من سِمات التعددية المفرطة في الغرب المعاصر، لكن لا خلاف في عواقبها التجريبية. قد يعتقد المرء أنَّ المصانع الصينية أو المكسيكية التي يجني

فيها العُمَّال أقل من دولار واحد في الساعة ويعملون عشر ساعات أو أكثر في اليوم لها ما يُبررها من الناحية الأخلاقية أم لا، لكنَّ لا يمكن إنكار وجودها ومكانتها في إنتاج السِلع التي تُباع في أمريكا الشمالية وأوروبا. هذا هو السبب في أنَّ الذين ينتمون إلى اليمين السياسي يميلون في كثير من الأحيان إلى تجاهل الحقيقة أو التقليل من أهميتها؛ حقيقة أنَّ مثل هؤلاء العُمَّال أفضل حالًا مما سيكونون عليه في ظروف أخرى، ولا أحد يجبرهم على العمل، والأوضاع في المصانع ليست سيئة للغاية، وما إلى ذلك. قد يعتقد المرء أيضًا أنَّ الانتشار اللامتناهي للسِلع الاستهلاكية نِعمة أو نِقمة، لكن لا جدال في حقيقة أنَّ الرأسمالية الحديثة خفَّفت بصورة هائلة من الفقر وما يرتبط به من مصاعب وأَوصاب في العالم الغربي. لهذا السبب، فمنذ أواخر القرن التاسع عشر، لم يؤيِّد العودة إلى حياة ما قبل الصناعة سوى عدد قليل من الرومانسيين الذين يحنون إلى الماضي في اليسار السياسي (أو اليمين). وسواء كانوا راديكاليين سياسيين أو ليبراليين، فقد جادلوا بطريقة أو بأخرى من أجل توزيع متكافئ للثروة التي تنتجها الرأسمالية.

قد ينظر المرء أيضًا إلى مدى الانشغال بقضايا تغيُّر المناخ مؤخرًا باعتباره غير مُبرَّر، مجرد أسلوب ترهيب له دوافع سياسية من الليبراليين المهووسين بالبيئة الذين يتطلعون إلى كبح جماح العولمة. بيدَ أنَّ عددًا كبيرًا من مختلف الدراسات التجريبية أكَّد حقيقة ومعدل الزيادة في متوسط درجة حرارة الأرض في العقود الأخيرة وما قد تُنذر به لاستدامة حياة الإنسان (وغيره من الكائنات) على المدى الطويل. وتشير هذه الدراسات إلى احتمالية ارتباط هذه الزيادات بالعمليات الصناعية المتعلقة بإنتاج واستهلاك المزيد من الأشياء. وهذا يجعل أي ادِّعاء بأنَّ الأساس التجريبي للانشغال بقضايا تغيُّر المناخ هو بحد ذاته مؤامرة سياسية خادعة دبَّرها علماء وسياسيون ذوو ميول يسارية ادِّعاءً واهيًا على نحو متزايد[19]. وعلى الضد من ذلك، يبدو من الأرجح أنَّ إنكار ظاهرة الاحتباس الحراري وعلاقتها بالأنشطة البشرية هو محض استيهام له دوافع سياسية ممَن لا يرغبون في التفكير في احتمالية أن تقود عولمة الحلم الأمريكي الكوكب في اتجاه كابوس بيئي[20]. إذا صَحَّ هذا الرأي الأخير، فإنَّه سيثير تساؤلات حول بعض الافتراضات الثقافية الأساسية: أنَّه إذا كان لدينا المال أو الائتمان، فيحق

لنا الحصول على ما نريد من كل ما نريد وقتما نريد دون أي عوائق أو تَلَكّؤ. نحن نبني أنفسنا، ونصنع العالم على صورتنا. إنَّه، رُغم كل شيء، الحلم الأمريكي، ولأنَّه حلم جميل على الأقل، إن لم يكن مؤيَّدًا بعناية إلهية، فمن المفترض أن ينتهي بسعادة أبديَّة.

ما علاقة كل هذه الشواغل المعاصرة بالماضي البعيد؟ لقد نوقشت العلاقة بين نَشأة الرأسمالية الحديثة والإصلاح طيلة أكثر من مائة عام، لا سيما في كتاب *«الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية»* لماكس ڤيبر (1904-1905)، أحد أكثر الأعمال تأثيرًا في علم الاجتماع التاريخي في القرن العشرين. لقد عادَ ڤيبر إلى الماضي ونظرَ في التباينات الاجتماعية والثقافية بين الكاثوليك والبروتستانت في مناطق مختلفة من وسط أوروبا في أواخر القرن التاسع عشر، وجادل بأنَّ البروتستانتية الإصلاحية على وجه الخصوص عَجَّلت دون قصدٍ أو نيَّة وبطريقة غير مباشرة بظهور الرأسمالية الغربية. لم يوافق كالڤن على مفهوم «الشُغل أو العمل أو المهمَّة أو التكليف من لدن الله» (Beruf) الذي توسَّعَ فيه لوثر من الحياة الدينية المَنذُورة لتشمل جميع المسيحيين، وشدَّدَ كالڤن على عقيدة التعيين المُسبَق المزدوج، مما أدَّى إلى قلق نفسي وسعي حثيث لتمييز علامات اصطفاء الله في سلوك الفرد. لذلك، فالتمحيص القَلِق للنفس بشأن مَنزلة المرء في نظر الله أفضى إلى ظهور «النُسُكيَّة الدنيويَّة» في البروتستانتية الإصلاحية التي تميَّزت بالعمل الدؤوب والمثابرة والكَدّ والانضباط والاقتصاد، والتي بدت وكأنها تُنذِر بالاصطفاء على قَدْرِ ممارسة هذه الفضائل باستمرار. وأدَّت السلوكيات التي تسوقها هذه الأخلاق البروتستانتية أيضًا إلى توليد الثروة والأرباح، لا سيما بين الإنجليز التطهريين، مما ساعدَ بدوره في الشعور بفيضٍ إلهي أو بنِعْمَة إلهية أنزلها الله للإنسان طالبًا منه العمل فيها في سبيل المجد الإلهي. وبمجرد أن أصبح الواعِز الديني الأصلي بشأن إدراك اصطفاء المرء واعِزًا علمانيًّا (وهنا ثمة صلة مع مفهوم ڤيبر «نزع السحر عن العالم»)، ظلَّت الأنماط السلوكية الراسخة بمثابة البقايا القديمة: ومن هنا نشأت الحَمِيَّة الاقتنائيَّة والتجارية للرأسماليين المعاصرين، هؤلاء «الاختصاصيون من غير رؤيا، والشهوانيون بلا قلب» الذين صنعوا قفصًا من حديد لا مَنَاصَ منه اسمُهُ المجتمع الحديث الذي انتقده ڤيبر في نهاية عمله. وهكذا ساعدت هجرة النُسَكيَّة المسيحية التقليدية وتحوُّلها

«انطلاقًا من خلية الرهبان في الحياة المهنيَّة» عبر البروتستانتية الإصلاحية «في تشييد العالم المذهل، عالم النسق الاقتصادي الحديث؛ وهو العالم المرتبط بالشروط التقنية والاقتصادية الخاصة بالإنتاج الآلي الذي يُحدِّد، بقوةٍ لا تُقاوم، نمطَ حياة مجموع الأفراد المولودين في إطار هذه الآلية، وليس فقط أولئك الذين يتعلق بهم مباشرة الكسب الاقتصادي. ربما سيبقى عنصرًا محدِّدًا حتى يستنفد آخر طن من الوقود المُتَحَجِّر»[21].

لقد أنتجت أطروحة ڤيبر قدرًا كبيرًا من الجدالات والمناقشات العلمية التي سنتناول بعضها في هذا الفصل[22]. وكما سنرى، خاصة فيما يتعلق بالآثار غير المباشرة وغير المنشودة للإصلاح، فثمة شيء مهم في حجة ڤيبر، على الرغم من أنَّ هذا ليس مَردَّه إلى الأسباب التي تصوَّرها. بيدَ أنَّ عمله الرائد جعل من علاقة الرأسمالية الحديثة بالإصلاح مسألة مهمَّة في حقولٍ أكاديمية متعددة. فعلاقتهما المُفْتَرَضة هي جزء من الأدوات الفكرية للمتعلمين في مطلع القرن الحادي والعشرين، حتى وإن كان في الرابط المُبهَم بين البروتستانتية والتقدُّم الاقتصادي على الضد من التخلف التقليدي المُفْتَرَض للكاثوليكية في العصور الوسطى. وعلى الرغم من الاختلافات الكبيرة بين ڤيبر وماركس في مسائل الاقتصاد والسياسة والثقافة، فقد هَالَهُ أيضًا ما رأى من آثار الرأسمالية الحديثة على البشر.

يختلف تقييم ليزا جاردين اختلافًا كبيرًا، حيث بحثت عن الجذور التاريخية العميقة للنزعة الاستهلاكية الغربية الحديثة ووجدتها في عصر النهضة، في حين استقصى ڤيبر هذه الجذور في البروتستانتية الإصلاحية قبل قرن أو أكثر من الزمان. يبدو أنَّها تشبه تويتشل أكثر من باومان في خلاصة تأريخها للثقافة المادية بين أغنى نخب عصر النهضة: «إنَّ العالم الذي نعيش فيه اليوم، مع تنافسيته الشرسة، والنزعة الاستهلاكيَّة المُفرطة، والرغبة التي لا تسكُن في آفاق أرحب، وفي السفر، وفي الاكتشاف والابتكار، عالَمٌ مُحاصر بضيق أفق القوميَّة التافهة والتعصُّب الديني ولكنه يأبى الخضوع والاستسلام؛ إنَّه عالمٌ صُنِعَ في عصر النهضة»[23]. ومثل ڤيبر، جاردين مُحقة أيضًا. فالعالَم الغربي، عالَم الرأسمالية والنزعة الاستهلاكيَّة السائدة له جذوره بالفعل في الماضي البعيد ولا يمكن فهمه بمعزل عن السيرورات التاريخية المُعقَّدة التي أنتجته. وفي صياغة بوركهارتية

جديدة (نسبةً إلى جاكوب بوركهارت)، لا تقول جاردين أي شيء تقريبًا عن الترابط بين ممارسات العصور الوسطى و«عقل النهضة الجديد» الذي يتجلَّى في النزعة الاقتنائيَّة التي تعيد جاردين تشكيلها بصورة دقيقة: كانت بعض النخب العلمانية والإكليروسية القوية منخرطة في سلوكيات مماثلة منذ القرن الثاني عشر على الأقل، عندما بدأ تحويل الاقتصاد الأوروبي إلى اقتصاد نقدي[24]. تتجاهل جاردين أيضًا التفاوت العميق في الموقف الأخلاقي السائد تجاه النزعة الاقتنائيَّة المادية قبل عصر الإصلاح وبعده. وكما سنرى، فإنَّه من خلال مزيج من النتائج غير المنشودة والأيديولوجية الجديدة المقصودة، تطوَّرَ الاستهلاك في عصر النهضة إلى نزعة استهلاكية معاصرة[25].

ميلتون فريدمان وفريدريك هايك وأنصارهما محقون تمامًا: لا يمكن فهم الرأسمالية والنزعة الاستهلاكيَّة الحديثة بمعزل عن أخلاق الحقوق الرسمية والحرية الفردية التي تحميها الدول الليبرالية الحديثة سياسيًّا. وثمة تواشج عميق بين الليبرالية والفردانيَّة والرأسمالية الحديثة. لقد صارت الديمقراطية الليبرالية تعني الحق في شراء ما تريد، ومن هنا تأتي التحشُّرات العديدة الأخيرة على المواطنين المعزولين سياسيًّا والدعوات الحماسية لإعادة الروح في الحياة السياسية العامة[26]. بيدَ أنَّ الاقتصاديين الكلاسيكيين الجُدد وكذلك أنصار تَشَكُّل الذات الاستهلاكية مخطئون تمامًا حيال الاعتقاد بأنَّ ممارسات الاقتنائيَّة المادية التي لا تنتهي هي أمر حتمي لا مناص منه في الطبيعة البشرية، وعامل ثابت متعدد الثقافات ومتجاوِز للتاريخ. فمثل هذا الادِّعاء يطُبْعِن السلوكيات البشرية العارِضة والمكتسبة من أجل تبريرها والحَول دون التحليل. وغالبية الثقافات البشرية لم تُظهر مثل هذه الممارسات، ولم تُصدِّق ما يعتقده الغربيون الحديثون عن الأشياء المادية واقتنائها، بل «هناك تاريخ كبير لرغبات المستهلكين»[27]. لقد تشكَّلت الحياة السِلعيَّة من ناحيتين: فقد جرى اختراعها أيديولوجيًّا، وجرى تصنيع الأشياء بطرائق فِضفاضة لا حدود لها بالاقتران مع المِطوَاعِيَّة الاستثنائية والقدرة على التأثير في الرغبات البشرية. إنَّ الممارسات التي كانت تُعدُّ فيما مضى خطيرة وغير أخلاقية لأنَّها تضر بازدهار الإنسان والخير العام أُعيد تسميتها -في تحوُّل مثير- بوصفها الوسيلة لتحقيق السعادة البشرية وإقامة أفضل مجتمع. وهذا هو التحوُّل الجوهري

للعالم الغربي من الماضي البعيد فيما يتعلق بالرأسمالية والنزعة الاستهلاكيَّة. إنَّه يؤثِّر في السياسة، والأخلاق، والدين، والتعليم، والزواج، والأسرة، وفي كل مناحي الحياة البشرية الأخرى فيما وصفته جويس أبليبي بذكاء شديد «ثورة لا هوادة فيها» تتميَّز بالتغيير المستمر[28]. وهذا التحوُّل يُحرِّك العالم بأسره الآن بصورة لم يسبق لها مثيل.

وكما سنرى، فمن خلال الإسهاب في تحليل ألبرت هيرشمان الكلاسيكي، لم تكن أيديولوجيات النزعة الاقتنائيَّة في القرنين السابع عشر والثامن عشر مبنيَّة على اكتشافات لحقائق أبديَّة وغير معروفة سَلَفًا حول الطبيعة البشرية[29]. بل اعتمدت على ادِّعاءات حقيقة خاصة ومُتَحَيِّزة، نشأت في سياقات تاريخية معيَّنة، عن البشر والعالم الطبيعي. ورفضَ أنصارها الادِّعاءات المتنافِسة من قِبل الكاثوليك والبروتستانت في عصر الإصلاح عن الطرائق التي يجب أن يتعامل بها المسيحيون مع الأشياء المادية، والمال، وخَلْق الله. ومع ذلك، فالمفارقة هنا أنَّ تَبَنِّي المسيحيين للممارسات المتجاوِزة للطائفية والفِرَقيَّة المتَّسِقَة مع أيديولوجيا الاقتنائيَّة الجديدة كان شرطًا أساسيًّا لتحويل الممارسات الرأسمالية في حقبة العصور الوسطى المتأخرة إلى مجتمعات رأسمالية حديثة، بَشَّرَت بها الجمهورية الهولندية قبل غيرها[30]. وقد وقعت الاضطرابات الدينية والسياسية الملموسة في عصر الإصلاح بين «النزعة الاستهلاكيَّة المَظهريَّة» لنخب عصر النهضة التي تحدثت عنها جاردين وبين سِلع «التَرَف الجديد» التي سعى إليها أولًا أعضاء الأسر الهولندية في العصر الذهبي، بحسب جان دي فريس، عبر شريحة اجتماعية واقتصادية واسعة من سكان المدن في هولندا[31].

وكما رأينا، فإنَّ الاضطهاد الديني -ولأسباب مفهومة- دَفَعَ معظم الكاثوليك والبروتستانت على السواء في النهاية إلى قبول الممارسة الحرة للضمير الفردي فيما يتعلق بالمعتقد الديني والعبادة. ومن خلال خصخصة الدين وفصلِه عن المجتمع، عَجَّلت الحرية الدينية الفردية، عن غير قصد، بعَلْمَنة الدين والمجتمع. وبطريقة مماثلة، يوضِّح هذا الفصل كيف سَمَحَ المسيحيون عن طيب خاطر -لا سيما منذ منتصف القرن السابع عشر- باستعمارهم الذاتي من خلال الرأسمالية والاستهلاك سواء باعتبارهما أدوات مُساعِدة لقيام الإمبريالية القومية المُتخيَّلة، أو ببساطة بوصفهما البديل الأفضل

الواضح لمزيد من الصراعات الدينية والسياسية. لقد فضَّلوا أن يتفقوا على أن لا يتفقوا، وتجنَّبوا الجدل اللاهوتي من أجل التسوُّق والاقتناء، ومن ثمَّ أصبحت «إدارة البيت»، التي كانت تعني في العالم القديم الاقتصاد كما هو مفهوم اليوم، تعني شيئًا مختلفًا تمامًا في الانتفاضة العمَّالية في القرن الثامن عشر الطويل الذي حلَّله دي فريس[32]. وفي ظل ثقافة اقتنائيَّة حديثة مهَّدت الطريق خاصة في شمال غرب أوروبا، أتاحت «عطايا أثينا» فيما سمَّاه جويل موكير «التنوير الصناعي» المزيد من الأشياء للشراء بغض النظر عما اعتقده البروتستانت أو الكاثوليك[33]. وفي الأخير، عملت الأسواق على تخصيص السِلع المُصنَّعة والمرغوبة بكفاءة بين الرجال والنساء الذين لم تَعُدْ معتقداتهم الدينية مهمَّة على الإطلاق في ظلِّ سعيهم وراء الحياة السلعيَّة، بالرغم من أنَّهم حدَّدوا بشكل متباين الخير الأخلاقي في أخلاق الحقوق الرسمية التي أقرَّتها الدولة والتي اشتملت على تذويت الأخلاق. وقد رأينا في الفصل الأول أنَّ معتقدات العلماء الخاصة عن الله لم تَعُدْ تؤثِّر في سبر أغوار الانتظامات في العالم الطبيعي. وبالمثل، فإنَّ المعتقدات الدينية الخصوصية والشخصية للغربيين لم تَعُدْ تؤثِّر في السوق، إلَّا بصورة هامشية، كما هو موضَّح في تفضيلاتهم للسِلع والخدمات الدينية التي قد يختارون شرائها.

يتطلب فهم كيفية صناعة الحياة السِلَعيَّة أكثر من مجرد الاهتمام بالتاريخ الحديث للاقتصاد والتكنولوجيا والعمل والتجارة. إنَّه يتطلب منا أن نعتني بدراسة عصر الإصلاح، ونرى كيف أدَّى تفاقم وانتشار السلوك الرأسمالي وممارسات الاقتناء في أعقاب الاضطرابات التي شهدها هذا العصر إلى التعجيل بالتحرُّر التدريجي للاقتصاد من أي أخلاق عامَّة باستثناء تلك التي تُمليها وتُعزِّزها السوق والمصلحة الشخصية التنافِسية للأفراد المستقلين[34]. يروي هذا الفصل قصة «التدمير الخلَّاق» كما عرَّفه جوزيف شومبيتر، بقطع النظر عن كيفية تقييم المرء لما بُنِيَ وما دُمِّرَ[35]. أو ما يعتقده المرء بشأن التدمير الخلَّاق الذي ما يزال مستمرًّا.

يهتم علم الاقتصاد بقضايا أكثر جوهرية من تخصيص الموارد النادرة أو العلاقة بين العرض والطلب. إنَّه معنيٌ بعلاقة البشر بالعالم الطبيعي الذين هم جزء منه، وكذلك بالأشياء المادية الطبيعية أو التي من صُنع الإنسان. وهذه الأخيرة تعتمد على الأولى؛

فما يصنعه البشر مشتق بالضرورة من الموارد المادية للعالم الطبيعي، التي كانت تُفْهَم في المسيحية القروسطية على أنَّها من مخلوقات الله. لذلك، لم يكن علم الاقتصاد مُستقلًّا البتَّة عن اللاهوت في المسيحية القروسطية، ولا يمكن أن يكون كذلك، مثلما لا يمكن أن تكون الأشياء المادية موجودة خارج نطاق المخلوقات. وما يفعله البشر بالأشياء المادية يعتمد على كيفية ممارسة إرادتهم فيما يتعلق برغباتهم وآمالهم. يدخل علم الاقتصاد أيضًا في مجال الأخلاق الغائية للمسيحية القروسطية واهتمامها بأن يُحقِّق البشر مُراد الله منهم من خلال العلاقات الاجتماعية والممارسات المشتركة للفضائل الأخلاقية، التي، بمقتضى توجيهها نحو أمل الخلاص الأبدي، تنزعُ إلى ازدهار الفرد والخير العام كما ناقشنا في الفصل الرابع، وتعظيم ملكوت الله كما ناقشنا في الفصل الثالث. فبعض الممارسات التي كانت تتعلق بأشياء مادية أفضت إلى الخير للإنسان، وبعضها لم يكن فيه خير؛ لذلك فمن الناحية العقلانية، يجب تعزيز الأولى وتجنُّب الأخيرة بقدر ما يهتم المرء بالازدهار البشري. إنَّ قصة المسيحية فيما يتعلق بالاقتصاد، عبر العصور الوسطى اللاتينية وحتى مطلع القرن السادس عشر، تشبه تاريخ الأخلاق في العصور الوسطى وممارسة السلطة السياسية العامة: علاقة معقَّدة بين التعاليم والممارسات، مع فشل العديد من المسيحيين في العيش وفق تعاليم كنيستهم باعتبارها السبب في ظهور وقائع ومعضلات إنسانية جديدة داخل العالم المسيحي، منحت القوة لهجمات الإصلاح على الكنيسة الرومانية.

وَحَسَبَ اللاهوت المسيحي المناهض لعقيدة التثنية في الخَلْقِ وأخلاق الفضيلة الغائية، جادلَ اللاهوتيون في العصور الوسطى المتأخرة بالإضافة إلى علماء الإنسانيات في عصر النهضة بأنَّ المال ليس شَرًّا بطبيعته. لقد سقط العالم المادي، لكنه ليس شرًّا؛ إذ لا شيء في خليقة الله شرٌّ في ذاته. كان الكاثاريون (Cathars) في العصور الوسطى مُخطئين في هذه المسألة مثلما أخطأ المانويون (Manichees) في العصور القديمة المتأخرة من قبلهم. لكنَّ المال كان بلا شك خطيرًا ومُهْلِكًا، وقادرًا على إحداث عواقب وخيمة ما لم يتم التعامل معه بحذر شديد، مثل مادة فعَّالة في متجر العِطارة. فقد حرَّمَ فرنسيس الأسيزي على رفاقه لمس المال بعد اهتدائه في مطلع القرن الثالث عشر. وما

لم يتصرف البشر بوعي وبطرائق تجعل المال يخدم ازدهار الإنسان والخير العام، فقد أظهرت التجربة مدى سهولة تقويض المال لكليهما. وإذا كانت نوازع النرجسية والأنانية عند البشر الساقطين غير مُنضبطة بفضائل مثل التواضع والإيثار والكرم والمحبَّة، فإنَّ المال سيكون بمثابة عامل تسريع سام يُحوِّل الأنانية إلى خطيئة الجشع المميتة، التي انتقدها العديد من الوُعَّاظ في العصور الوسطى من بيتر داميان في منتصف القرن الحادي عشر إلى جون كوليت في بداية القرن السادس عشر.

ولأنَّ البشر كانوا أرواحًا متجسِّدة في المسيحية القروسطية، اضطلعت الأشياء المادية بدور لا غنى عنه -وإن كان دورًا ثانويًّا- في السعي وراء ازدهار الإنسان والخير العام والخلاص. يرى علماء الأخلاق المسيحيون في العصور الوسطى، الذين أخذوا الأفكار وصنعوا قدوتهم من الكتاب المقدَّس وكذلك من آباء الكنيسة، أنَّ الجشع أفسدَ هذا الدور[36]. فكان من المستحيل أن يزدهر الإنسان وهو جائع، وبدون مأوى، وبدون ملبس، لكنَّ الرجال والنساء الجشعين سعوا بأنانية بغيضة إلى تعظيم رغباتهم الفائضة على حساب تلبية احتياجات الآخرين الأساسية. «إِنْ كَانَ أَخٌ وَأُخْتٌ عُرْيَانَيْنِ وَمُعْتَازَيْنِ لِلْقُوتِ الْيَوْمِيِّ، فَقَالَ لَهُمَا أَحَدُكُمُ: «امْضِيَا بِسَلاَمٍ، اسْتَدْفِئَا وَاشْبَعَا» وَلكِنْ لَمْ تُعْطُوهُمَا حَاجَاتِ الْجَسَدِ، فَمَا الْمَنْفَعَةُ؟ هكَذَا الإِيمَانُ أَيْضًا، إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ أَعْمَالٌ، مَيِّتٌ فِي ذَاتِهِ». (يع 2: 15-17). فالأثرياء الذين أهملوا المُعْتَازِينَ أخطأوا ليس فقط بحق العدالة، كما أكَّد أمبروز وآخرون، ولكن أيضًا بحق الوصية المركزية في المسيحية، أي المحبَّة[37]. في القرن الثاني عشر، قال القديس برنارد من كليرفو في إحدى عِظاته عن نشيد الأناشيد: «لأَنَّهُ مَكْتُوبٌ: «فَإِنْ جَاعَ عَدُوُّكَ فَأَطْعِمْهُ. وَإِنْ عَطِشَ فَاسْقِهِ». [رو ١٢: ٢٠]. وهنا أنت أمام مسألة فعل وليس شعور. لكن استمع أيضًا إلى وصية الرب عن محبته: «إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَنِي فَاحْفَظُوا وَصَايَايَ» [يو 14، 15]. وهنا أيضًا يوجِّهُنا الرب إلى الفعل من خلال إلزامنا بحِفظ الوصايا. فإن كانت المحبَّة حاضرة في الشعور، فلا حاجة للرب أن يوصينا بالفعل»[38]. كانت بعض الأشياء المادية شرطًا أساسيًا لازدهار الإنسان لأنَّها كانت ضرورية للبقاء على قيد الحياة. لقد كانت احتياجات وليست رغبات.

كانت النتيجة الطبيعية الضمنية للمحبَّة المسيحية هي الإيثار النُسُكي: فالرفض

الطوعي للسعي وراء أكثر مما يحتاجه الإنسان تركَ المزيد من الأشياء الأخرى للمُعْتَازِينَ، كما أظهرت تصرفات العديد من القديسين والقديسات، لا سيما تصرفات فرانسيس الأسيزي. «وَأَمَّا مَنْ كَانَ لَهُ مَعِيشَةُ الْعَالَمِ، وَنَظَرَ أَخَاهُ مُحْتَاجًا، وَأَغْلَقَ أَحْشَاءَهُ عَنْهُ، فَكَيْفَ تَثْبُتُ مَحَبَّةُ اللهِ فِيهِ؟» (1 يو 3، 17). وبحسب ما جاء في إنجيل متى، قال يسوع: «وَمَتَى جَاءَ ابْنُ الإِنْسَانِ فِي مَجْدِهِ وَجَمِيعُ الْمَلاَئِكَةِ الْقِدِّيسِينَ مَعَهُ، فَحِينَئِذٍ يَجْلِسُ عَلَى كُرْسِيِّ مَجْدِهِ. وَيَجْتَمِعُ أَمَامَهُ جَمِيعُ الشُّعُوبِ، فَيُمَيِّزُ بَعْضَهُمْ مِنْ بَعْضٍ كَمَا يُمَيِّزُ الرَّاعِي الْخِرَافَ مِنَ الْجِدَاءِ، فَيُقِيمُ الْخِرَافَ عَنْ يَمِينِهِ وَالْجِدَاءَ عَنِ الْيَسَارِ. ثُمَّ يَقُولُ الْمَلِكُ لِلَّذِينَ عَنْ يَمِينِهِ: تَعَالَوْا يَا مُبَارَكِي أَبِي، رِثُوا الْمَلَكُوتَ الْمُعَدَّ لَكُمْ مُنْذُ تَأْسِيسِ الْعَالَمِ. لأَنِّي جُعْتُ فَأَطْعَمْتُمُونِي. عَطِشْتُ فَسَقَيْتُمُونِي. كُنْتُ غَرِيبًا فَآوَيْتُمُونِي. عُرْيَانًا فَكَسَوْتُمُونِي. مَرِيضًا فَزُرْتُمُونِي. مَحْبُوسًا فَأَتَيْتُمْ إِلَيَّ. فَيُجِيبُهُ الأَبْرَارُ حِينَئِذٍ قَائِلِينَ: يَا رَبُّ، مَتَى رَأَيْنَاكَ جَائِعًا فَأَطْعَمْنَاكَ، أَوْ عَطْشَانًا فَسَقَيْنَاكَ؟ وَمَتَى رَأَيْنَاكَ غَرِيبًا فَآوَيْنَاكَ، أَوْ عُرْيَانًا فَكَسَوْنَاكَ؟ وَمَتَى رَأَيْنَاكَ مَرِيضًا أَوْ مَحْبُوسًا فَأَتَيْنَا إِلَيْكَ؟ فَيُجِيبُ الْمَلِكُ وَيَقُولُ لَهُمْ: الْحَقَّ أَقُولُ لَكُمْ: بِمَا أَنَّكُمْ فَعَلْتُمُوهُ بِأَحَدِ إِخْوَتِي هؤُلاَءِ الأَصَاغِرِ، فَبِي فَعَلْتُمْ. «ثُمَّ يَقُولُ أَيْضًا لِلَّذِينَ عَنِ الْيَسَارِ: اذْهَبُوا عَنِّي يَا مَلاَعِينُ إِلَى النَّارِ الأَبَدِيَّةِ الْمُعَدَّةِ لإِبْلِيسَ وَمَلاَئِكَتِهِ، لأَنِّي جُعْتُ فَلَمْ تُطْعِمُونِي. عَطِشْتُ فَلَمْ تَسْقُونِي. كُنْتُ غَرِيبًا فَلَمْ تَأْوُونِي. عُرْيَانًا فَلَمْ تَكْسُونِي. مَرِيضًا وَمَحْبُوسًا فَلَمْ تَزُورُونِي. حِينَئِذٍ يُجِيبُونَهُ هُمْ أَيْضًا قَائِلِينَ: يَا رَبُّ، مَتَى رَأَيْنَاكَ جَائِعًا أَوْ عَطْشَانًا أَوْ غَرِيبًا أَوْ عُرْيَانًا أَوْ مَرِيضًا أَوْ مَحْبُوسًا وَلَمْ نَخْدِمْكَ؟ فَيُجِيبُهُمْ قَائِلًا: الْحَقَّ أَقُولُ لَكُمْ: بِمَا أَنَّكُمْ لَمْ تَفْعَلُوهُ بِأَحَدِ هؤُلاَءِ الأَصَاغِرِ، فَبِي لَمْ تَفْعَلُوا. فَيَمْضِي هؤُلاَءِ إِلَى عَذَابٍ أَبَدِيٍّ وَالأَبْرَارُ إِلَى حَيَاةٍ أَبَدِيَّةٍ». (متى 25: 31-46). وقد رأى المسيحيون في جميع أنحاء أوروبا الغربية في أواخر العصور الوسطى رسومات ومنحوتات ليوم الدينونة مستوحاة من نفس هذا المقطع الكتابيِّ. وقال بيتر داميان في القرن الحادي عشر إنَّه عندما ساوى بولس بشكل قاطع بين الطَّمَعَ وعبادة الأوثان (كولوسي 3: 5، أف 5: 5)، فقد علَّمَنَا «أنَّ كلَّ طمَّاع ليس خادمًا لله، بل خادمًا للمال»[39]. أو كما قال يسوع في إنجيل متى: «لاَ يَقْدِرُ أَحَدٌ أَنْ يَخْدِمَ سَيِّدَيْنِ، لأَنَّهُ إِمَّا أَنْ يُبْغِضَ الْوَاحِدَ وَيُحِبَّ الآخَرَ، أَوْ يُلاَزِمَ الْوَاحِدَ وَيَحْتَقِرَ الآخَرَ. لاَ تَقْدِرُونَ أَنْ تَخْدِمُوا اللهَ وَالْمَالَ» (متى 6: 24).

كان هذا القياس دقيقًا، على الأقل بحسب جميع الشُرَّاح الآبائيين والقروسطيين. فمن خلال إطلاق العنان للجشع، سادَ الجشع وكان له السلطة المُطلقة: فمثل الفيروس الذي يُنتج رذائل أخرى، يتغذى الجشع على نفسه بحيث تُطَوَّع الرغبات البشرية لخدمة الأنانية النَهِمة وغير الموجَّهة التي حلَّلها القديس أوغسطين ببصيرة نافذة. جاء في أحد كتب الوعَّاظ من القرن الرابع عشر عن الجشع أنَّه «عندما تملك الأرض وما عليها، فأنت تريد البحر، ثمَّ سرعان ما تشتهي ما في السماء. وإن صعدت، فالسماء لا نهاية لها»[40]. في اقتصاديات المقايضة، لا يجد الجشع ما يُقايضه. فالمال يُشكِّل خطورة كبيرة لأنَّه من خلال تضخيم الجشع بقوة، فقد تَدمَّر الخير، وتَضاعفَ الطمع بشكل ماكر باعتباره الهدف العام الأجوف للرغبة البشرية؛ والسبب في ذلك يعود على وجه التحديد إلى أنَّه مع الجشع يمكن للمرء أن يشتري ما يريده. إنَّ المال لا يصلح لشيء ولا قيمة له في ذاته، وهذا ما عزَّز ازدهار الإنسان لأنَّ المال لا يخدم أي غاية طبيعية -فما فائدة كومة من الأقراص المعدنية الصغيرة؟- وبهذا المعنى، كان المال طريقًا إلى كل شيء وأي شيء، سواء كان خيرًا أو شرًا. لم يكن المال سوى وسيلة غير أخلاقية، ومن ثمَّ فمن المحتمل أن تكون مميتة. ومرة أخرى، بحسب ما جاء في الأناجيل السينوبتية، يبدو أنَّ يسوع صَدَمَ تَلاَمِيذَه («فَمَنْ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَخْلُصَ؟») بإدراك واضح للخطر أصاب به كبد الحقيقة: «مُرُورُ جَمَل مِنْ ثَقْبِ إِبْرَةٍ أَيْسَرُ مِنْ أَنْ يَدْخُلَ غَنِيٌّ إِلَى مَلَكُوتِ اللهِ» (مر 10، 25؛ متى 19، 24؛ لو 18، 25). أو لمَّا قال لهم: «انْظُرُوا وَتَحَفَّظُوا مِنَ الطَّمَعِ، فَإِنَّهُ مَتَى كَانَ لأَحَدٍ كَثِيرٌ فَلَيْسَتْ حَيَاتُهُ مِنْ أَمْوَالِهِ» (لو 12: 15). لم يكن كاتب الرسالة الأولى إلى تيموثاوس، التي تُنسب إلى بولس الرسول في العصور الوسطى، أقل إصرارًا حين قال: «وَأَمَّا الَّذِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَكُونُوا أَغْنِيَاءَ، فَيَسْقُطُونَ فِي تَجْرِبَةٍ وَفَخٍّ وَشَهَوَاتٍ كَثِيرَةٍ غَبِيَّةٍ وَمُضِرَّةٍ، تُغَرِّقُ النَّاسَ فِي الْعَطَبِ وَالْهَلاَكِ. لأَنَّ مَحَبَّةَ الْمَالِ أَصْلٌ لِكُلِّ الشُّرُورِ». (1 تيم 6: 9-10). كان آباء الكنيسة اليونانية واللاتينية سَالِكَيْنِ في الكتب المقدَّسة، منغمسين فيها، وكرَّروا نفس المخاوف بشأن مخاطر المال والثروة والجشع حتى عندما قَبِلوا الامتيازات والحماية الإمبراطورية التي بدأت في أواخر القرن الرابع، مما أدَّى -في كلتا الحالتين- إلى إنشاء أساس لرجال الكنيسة في العصور الوسطى المتأخرة في الغرب اللاتيني[41].

قبل أكثر من ثلاثة قرون من ظهور المسيح وبولس الرسول، حلَّلَ أرسطو الوقائع الاقتصادية بفِطنة لا مثيل لها في تناوله للتجارة في أثينا وعالم بحر إيجة الأوسع. كان هذا الاقتصاد القديم في منطقة البحر الأبيض المتوسط يعتمد بشكل كبير على الزراعة ويُركِّز على الاكتفاء. وعلى الرغم من أنَّه اشتمل على الصناعة الحِرَفيَّة، والتجارة، والمال، وتقلُّبات الأسعار، إلَّا أنَّه لم يكن سوقًا أو اقتصادًا رأسماليًّا[42]. رأى أرسطو كيف أن استخدام المال يُشكِّل تطورًا طبيعيًا يتجاوز المقايضة في تسهيل تبادل السِلع. وكان هذا مقبولًا، بل جديرًا بالثناء، بقدر ما أسهم في اقتناء الأشياء المادية التي ساعدت على الازدهار البشري (المواطنين الذكور) داخل الدولة-المدينة. لكنَّه رأى أيضًا أنَّه في حالة فصل النزعة الاقتنائيَّة المتأصلة في تكديس الثروة عن قيمة استخدام السلع -بمجرد إنتاج الأحذية (كما جاء في المثال الذي قدَّمه أرسطو) لغرض المقايضة وليس لغرض ارتداءها في القدمين ومن ثمَّ المساهمة ولو بقدر ضئيل في السعي وراء الشعور بالسعادة- عندها يمكن أن تصبح النزعة الاقتنائيَّة لا متناهية من خلال أن تتحوَّل إلى غاية في حد ذاتها. إذ يمكن أن تطغى قيمة المقايضة على قيمة استخدام الأشياء المادية. كانت خطورة المال تكمن على وجه التحديد في السهولة التي يمكن أن تصبح بها التجارة المالية المشروعة للسِلع، الموجَّهة نحو الخير البشري، مجرد شراء وبيع سِلع بغرض كسب المال، أو الأسوأ من ذلك، الاستخدام الرِبَوِيّ للمال من أجل كسب المزيد من المال، عن طريق إقراض المال بفائدة والإغفال عن الأشياء المادية والغائية الأخلاقية الطبيعية بالكليَّة[43]. ومِثل المسيح، واليهود القدماء الآخرين، ومسيحيي القرن الأول، وآباء الكنيسة، رأى أرسطو أنَّ النشاط الاقتصادي متواشج مع الأخلاق وخاضع لها ولغايتها المتمثِّلة في الازدهار البشري؛ تلك الغاية في المسيحية القروسطية التي لم تشمل الحياة السياسية المشتركة فحسب، بل أيضًا أمل الخلاص الأبدي لجميع المُعَمَّدين من الرجال والنساء بين شَرِكَة أو رُفقَة القديسين مع الله في السماء[44]. ومن ثمَّ فإنَّ التحليل الاقتصادي الوجيز والذكي والمتكامل لأرسطو في كتاب *«علم الأخلاق إلى نيقوماخوس»* وكتاب *«السياسة»* قد تناوله اللاهوتيون المدرسيين بحماس كبير ابتداءً من منتصف القرن الثالث عشر، بمجرد أن أصبحت

الترجمات اللاتينية لأعمال «الفيلسوف» متوفرة[45]. وقد توسَّعَ اللاهوتيون في هذا التحليل وطبَّقوه بشكل فعَّال على اقتصاد أوروبي كان وقتئذ أكثر تحوُّلًا إلى الاقتصاد النقدي واستهدافًا للربحية مما كان عليه اقتصاد البحر الأبيض المتوسط القديم[46].

وبِحَسَب اللاهوت المسيحي عن الخَلْق وعلى الرغم من تبنيهم للفقر الاختياري، أدرك أساتذة الجامعات الفرنسيسكان والدومينيكان في القرن الثالث عشر أنَّه بالرغم من خطورة المال، إلَّا أنَّه ليس شيطانيًا. وعلماء الإنسانيات الذين تنافسوا معهم على الكراسي الأكاديمية والنفوذ منذ عشرينيات القرن الخامس عشر، بدءًا من إيطاليا وصولًا إلى شمال جبال الألب في أواخر القرن الخامس عشر، فكَّروا على نحوٍ مشابه؛ وهو أمر متوقَّع حتى أنَّ علماء الإنسانيات شاركوا الأخلاق الغائية للمسيحية القروسطية مع أسلافهم ومعاصريهم المدرسيين. ومثلما كان علماء الإنسانيات في عصر النهضة، مثل ليون باتيستا ألبيرتي (1404-1472)، يميلون إلى تقدير الفضائل الكلاسيكية بدرجة أكبر من اللاهوتيين المدرسيين، فقد نزعَ هؤلاء العلماء إلى تقويم الآثار الإيجابية للمال بدرجة أعلى وبصورة أوضح، شريطة أن يُستَخدَم بما يتوافق مع ما سمَّاه ألبيرتي «فضيلة الاقتصاد المقدَّسة»[47]. يعتقد كل من علماء الإنسانيات واللاهوتيين المدرسيين أنَّه في حالة تسخير المال عن طريق الفضائل الأخلاقية عِوضًا عن إفساده بالجشع والرذائل الأخرى، يمكن للمال أن يساعد المرء على الخلاص، ورفاه وسعادة الآخرين، ومن ثمَّ الخير العام من خلال توفير المزيد من الموارد المادية والفُرص ذات الصلة من أجل تحقيق الغايات الحقَّة. وقد أظهرت بعض الشواهد مثل التاجر القديس أوموبونو من كريمونا في القرن الثاني عشر أنَّه لم يكن هناك شيء في بداية القرن السادس عشر يُجبر تاجرًا ثريًا من البندقية أو جنوب ألمانيا أو من منطقة الفلمنك (الفلاندر) على إعادة استثمار أمواله بدلًا من إعطائها للرجال والنساء المُعْتَازين، حتى لو صارت المواقف المتشدِّدة تجاه الفقراء أكثر شيوعًا في ذلك الوقت، وعلى الرغم من أنَّ السلطات المدنية كانت تُشرف بشكل متزايد على أموال الصدقات في المدن وتفرض سيطرة قضائية أكبر على جوانب أخرى من الحياة الدينية[48]. وعشية الإصلاح، لم يكن هناك ما يجبر الأرستقراطيين أو التجَّار الأثرياء على شراء الملابس الهنيَّة الفاخرة أو الجواهر الثمينة؛ بل كان بمقدورهم التبرُّع

بالمال الذي كانوا من الممكن أن ينفقونه على الكمالات من المعاش إلى بيت من بيوت الأوغطسينيين الملتزمين بالأوامر والنواهي، أو إلى جماعة دومينيكانية مثل سان ماركو في فلورنسا، التي تَجدَّدَ ديرها وبُنِيَت كنيستها بأموال كوزيمو دي ميديتشي في أواخر ثلاثينيات القرن الخامس عشر وبداية أربعينيات القرن الخامس عشر[49].

من بين أعمال الرحمة الجسدية السبعة التي وردت في الكتاب المقدَّس وجرى التأكيد عليها في أواخر العصور الوسطى، هناك أربعة منها على الأقل -إطعام الجياع، وإرواء العطاش، وإكساء العراة، ودفن الموتى- عادة ما تشتمل على إنفاق المال، أقله في المناطق الحضرية حيث يعيش التُّجَّار وحيث يجري تداول الأموال طوال السنة[50]. كما أنَّ الممارسة المُثمرة لأعمال الرحمة الروحية افترضت بشكل غير مباشر إنفاق المال بطريقة فاضلة: عادةً ما تعني القدرة على ممارسة هذه الأعمال أنَّه قد جرى تلبية الاحتياجات الجسدية الأساسية للفرد، مثلما يجد آخرون العزاء عند الابتلاء، أو المشورة عند الشكِّ، أو العِلم النافع عند الجهل، إذا لم يكونوا جوعى، أو عطشى، أو غُرباء بلا مأوى، أو عُراة. لم يكن هناك شك في أنَّ المسيح، بحسب ما جاء في الأناجيل، امتدحَ مثل هذه الأعمال، إن لم يكن قد أوصى بها، من «الأَرْمَلَة الفَقِيرَة» التي «أَلْقَتْ فَلْسَيْنِ» من «إِعْوَازِهَا أَلْقَتْ كُلَّ مَا عِنْدَهَا، كُلَّ مَعِيشَتِهَا» لكنها «قَدْ أَلْقَتْ أَكْثَرَ مِنْ جَمِيعِ الَّذِينَ أَلْقَوْا فِي الْخِزَانَةِ» (مر 12: 41-44 لو 21، 1-4)، إلى ثناءه على «رَجُلٌ اسْمُهُ زَكَّا، وَهُوَ رَئِيسٌ لِلْعَشَّارِينَ» لأنَّه أعطى نصف أمواله للمساكين (لوقا 19: 1-9)، إلى قصة رجل اسْمُهُ لِعَازَرُ الذي «يَشْتَهِي أَنْ يَشْبَعَ مِنَ الْفُتَاتِ السَّاقِطِ مِنْ مَائِدَةِ الْغَنِيِّ» ومصير كل منهما بعد الموت (لو 16: 19-31)، إلى عِظَة يسوع للشاب الغني الذي يحفظ الوصايا منذ حداثته: «يُعْوِزُكَ أَيْضًا شَيْءٌ: بِعْ كُلَّ مَا لَكَ وَوَزِّعْ عَلَى الْفُقَرَاءِ، فَيَكُونَ لَكَ كَنْزٌ فِي السَّمَاءِ، وَتَعَالَ اتْبَعْنِي» (لوقا 18، 22؛ راجع مر 10، 21، متى 19، 21). وكما رأينا في الفصل السابق، استلزمت الأخلاق في المسيحية القروسطية السعي وراء القداسة وممارستها اقتداءً بالمسيح، وليس امتثالًا للقواعد الأخلاقية.

إنَّ الإنجاز الفكري لعلماء اللاهوت المدرسيين في رؤية كيف أنَّ المال يتناسب مع لاهوت المسيحية المعنيّ بالخَلْق والأخلاق الغائية على الرغم من مهالِكه، عَالَجَ ضرورةً ذات أهمية عملية كبيرة. فقد أدَّى التأثير الجماعي لأعمال المسيحيين في أوروبا الغربية منذ القرن الحادي عشر إلى زيادة أهمية هذه المسألة. وتُظهر الدراسة الرصينة التي أعدها مايكل ماكورميك أنَّ الطفرة التي شهدتها التجارة بين شرق البحر الأبيض المتوسط وغربه قد ازدادت في الرُبع الأخير من القرن الثامن بطرائق أثَّرت في حركة الناس والبضائع في القارة الأوروبية من إيطاليا وجنوب فرنسا إلى إنجلترا والدول الإسكندنافية[51]. ومع ذلك، فقد حدثت هذه التجارة في ما ظلَّ، في الأصل، عالمًا ريفيًّا يشتمل على اقتصاديات إقليمية أو شبه إقليمية متجذِّرة بعمق في زراعة الكفاف المحلية[52]. وغداة السيطرة على الاضطرابات الهنغارية وغزوات الفايكنج والفتوحات العربية، أصبحت أوروبا في العصور الوسطى أكثر خطورة من الناحية الأخلاقية فيما يتعلق بالمال، غيرَ أنَّنا نُقيِّم العلاقة بين الزيادة في التبادل الاقتصادي خلال القرن العاشر، و«الثورة التجارية» في القرن الحادي عشر التي قادها في البداية التُجَّار في المدن الساحلية ذات الموانئ بشبه الجزيرة الإيطالية، وتدفق الفضة الألمانية الجديدة من ستينيات القرن الثاني عشر، وكلها عوامل أثَّرت بشدة في تحويل الاقتصاد الأوروبي إلى اقتصاد نقدي[53].

لقد استلزمت التجارة في القرنين الحادي عشر والثاني عشر تفاعلات بشرية بغرض تبادل الأشياء المادية. واقتضى البيع والشراء التقارب الجسدي، لذلك كان لِزامًا على المشتغلين بالتجارة معرفة أماكن الالتقاء. وفي حين أنَّ المدن الموجودة بالفعل حقَّقت هذه الغاية في إيطاليا، إلَّا أنَّه في شمال أوروبا أحرزت الثورة التجارية تقدمًا كبيرًا من خلال الأسواق التجارية مثل تلك الموجودة في الإقليم الفلامندي ومقاطعة شامبانيا، والتي بدورها عزَّزت بناء المدن كأماكن التقاء لأغراض الشراء والبيع، لدرجة أنَّه يمكن القول إنَّ المدن صارت أسواقًا دائمة[54]. لم تكن المدن شرًّا في ذاتها مثلها في ذلك مثل الأسواق التي أُقيمت فيها والأموال التي جرى تداولها بداخلها. فإنَّها إن اندمجت مع ممارسة عامَّة للسلطة تُعظِّم الخير العام من خلال الممارسة المشتركة للفضائل

الأخلاقية، فهي تكون قد زادت بشكل كبير احتمالات ازدهار الإنسان[55]. في عام 1260، ألقى الراهب الدومينيكاني ألبرت العظيم مجموعة من العِظات في أوغسبورغ عن الآية (5: 14) في إنجيل متى -«لاَ يُمْكِنُ أَنْ تُخْفَى مَدِينَةٌ مَوْضُوعَةٌ عَلَى جَبَل»- أثنى فيها على المدينة التجارية الألمانية وأهمية المال في حياتها النابضة قبل فترة طويلة من ترديد علماء الإنسانيات في عصر النهضة في القرن الخامس عشر، مثل ليوناردو بروني، وجهات نظر مماثلة في مديحهم الفيَّاض للمدن[56]. لكن بالإضافة إلى مسألة المال، فإنَّه بقدر ما خدمت السلطة المدنية الأنانية والرذائل الخَطِيَّة، كشفت المدن عن طابعها الخطير والمُهلِك من الناحية الأخلاقية.

لم تُقدِّم المدن نطاقًا أوسع بكثير من الأشياء لممارسة الجشع المحتملة فحسب، ولكن المال سَهَّلَ التفاعلات بين الغُرباء ومن ثمَّ أثَّر في طبيعة العلاقات الاجتماعية، حيث نَزَعَ عنها طابعها الشخصي. فعلى النقيض من التبادل الشخصي للسِلع العينيَّة بين القرويين المحليين الذين يعرفون بعضهم البعض، جعلت الأسواق الحضرية والمال من الممكن إنتاج واستهلاك الأشياء المادية بواسطة بشر لم يلتقوا مِن قبل ومن المحتمل ألَّا يلتقوا أبدًا[57]. فلم يكن لِزامًا على الصانِع أو التاجِر الغائب أن ينظر في عينيِّ المشتري، وحده البائع هو الذي يفعل ذلك. وحتى فيما يخص المقايضات التي يجري التعامل معها شخصيًا، فما لم يتصرَّف المرء بطريقة تتفق مع المحبَّة، مدركًا أنَّ الغُرباء الذين تعامل معهم قد خُلِقُوا على صورة الله وشَبَهِه مثلهم مثل أفراد الأسرة والأصدقاء، فقد يراهم مجرد وسيلة لربح المال أو إشباع الرغبات، أو كليهما. وقد يسعى المرء إلى تعظيم مغانِمه دون مراعاتهم وبصورة تؤذيهم، مخالِفًا وصية المسيح بأن «تُحِبُّ قَرِيبَكَ كَنَفْسِكَ». وربما تزداد هذه الغوايات والشهوات إذا كان المرء مُجتازًا بمدينة وظنَّ خطًا أنَّ الافتقار إلى الروابط الاجتماعية غير التجارية مع أهلها يعفيه من المسؤولية الأخلاقية تجاههم. ومن المرجَّح أن يتصرف المرء بناءً على مثل هذه الغوايات والشهوات إلى الحدِّ الذي لم يكن فيه يستشعر ممارسة الفضائل الأخلاقية في قلبه، تلك الفضائل التي تبيَّن أنَّ العديد من مسيحييّ العصور الوسطى لم يكونوا يمارسونها، كما رأينا في الفصول السابقة.

ومن المفارقات أنَّ ظهور الاقتصاد الربحي الأوروبي فاجأ المسيحيين. وعلى الرغم من جهلهم به، على الأقل في البداية، فإنَّ بعضهم أسهم على نحو متزايد في إنشائه من خلال أفعالهم. كما فرَّ بعض المسيحيين الأكثر التزامًا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر من المدن المتنامية حينما رأوا فيها الآثار الأخلاقية للمال والآثار الاجتماعية للتجارة: بإلهام من آباء الصحراء المصريين في العصور القديمة المتأخرة، سعى النُسَّاك الفقراء طواعية واختيارًا إلى الكمال المسيحي في الجبال والغابات النائية، على سبيل المثال، وبَنَى قادة طرق الرهبنة الإصلاحية -السيسترسيون (Cistercians)، والكارثوسيون (Carthusians)، وأتباع القديس نوربرت في بريمونتري (النوربرتيون-Premonstratensians)- أديرتَهم بعيدًا عن المدن. بيدَ أنَّ النجاح المذهل والنمو السريع للسيسترسيين على وجه الخصوص كشف عن المدى الذي كان فيه الاقتصاد النقدي يخترق بالفعل ريف أوروبا الشمالية في القرن الثاني عشر. وقد أسهم الدعم العلماني للأديرة السسترسية وحُسن تدبير الرهبان (وصرامتهم أحيانًا) لمواردهم المادية في انتشاره. وانتهى الأمر بالسيسترسيين إلى السير على درب الرهبان البينديكتين الكلونيين، وإن كان على امتداد زمني ضيِّق، هؤلاء الرهبان أنفسهم الذين سعى السيسترسيون في الأصل إلى الزهد والليتورجيا بما يتناقض مع ثرواتهم وتَنَسُّكِهم[58].

وفي ما ظلَّت مفارقةً إشكالية للقديسين والقديسات في القرون اللاحقة، اجتذبَ الزُهد في المال المزيد من المال: فمثل انجذاب النحل إلى الرحيق، انجذبَ المُتصدِّقون الأثرياء الطامعون في دعوات المُتديِّنين إلى أولئك الذين عاشوا الفقر الاختياري الذي اتَّسمت به القدَّاسة التي وصَّى بها المسيح. لا غَرْوَ، إذن، أنَّه حتى في عالمٍ يعاني من الندرة النسبية ومستوى غير معروف من الوعي، كان المتصدِّقون من عامَّة الناس يعرفون مدى قوة الجاذبية الشهوانية للنزعة الاقتنائيَّة، ومن ثمَّ مدى صعوبة كبح جماحها. لذلك فقد عظَّموا من قَدْر أولئك الذين تجلَّت فيهم قدرة الله في الفقر الاختياري وبحثوا عنهم والتمسوا دعواتهم. وكذلك، أدَّى الْإِيثَار المقدَّس إلى ازدهارِ مَثَّلَ دائمًا، خاصة بين المتديِّنين والمُتعبِّدين في المجتمعات الدينية، التحدي المتمثِّل فيما يجب فعله بالأشياء المادية وأفضل طريقة لاستخدام المال بحيث يخدم السلوك البشري السعي إلى الخلاص والخير العام.

لم يتلاش الاقتصاد النقدي ولا المدن، ولم تندثر وصايا الإنجيل بشأن مَهالِك المال أو الثمار غير المتوقَّعة للإيثار الطوعي. كان أتباع حركة الرهبنة «الهيومولياتي» أو «المتواضعون» (Humiliati) رائدين في محاولات الجمع بين الاثنين كصانعين للملابس في مدن شمال إيطاليا في أواخر القرن الثاني عشر ومطلع القرن الثالث عشر، كما فعلت النساء اللواتي أصبحن من الراهبات «البيجوين» (Beguines) في أجزاء من فرنسا وراينلاند، وفي الأراضي المنخفضة فيما بعد[59]. بيدَ أنَّ صياغة اللاهوت الأخلاقي المسيحي من أجل اقتصاد حَضَرِي وتجاري بشكل متزايد كان إنجازًا بارزًا للرهبان الفرنسيسكان والدومينيكان بدءًا من منتصف القرن الثالث عشر. ومن خلال الاستعانة بقصة الشاب الغني ومقاطع أخرى من الكتاب المقدَّس إلى جانب التفاسير الآبائية والرهبانية، صاغوا -بالاقتران مع أفكار أرسطو- حلًّا يتماشى مع البِنية الثنائية للمسيحية اللاتينية التي ورثوها. لقد كان تبنِّي الفقر الاختياري والإيثار التنسُّكي خاصًّا بمَن «يريد أن يكون كاملًا» (متى 19: 21) كجزء من «مشورات الكمال» المأخوذة من التطويبات في عِظة يسوع على الجبل، لكنَّ حفظ الوصايا لم يتطلب سوى انفصال التصرفات والأعمال عن الأملاك والمال، بالإضافة إلى رغبة واضحة في استخدامها من أجل الخير العام. وبالرغم من كل شيء، فيما يتعلق بخلاص الأثرياء، قال يسوع «عِنْدَ اللهِ كُلُّ شَيْءٍ مُسْتَطَاعٌ» (متى 19، 26، مر 10، 27، لوقا 18، 27)، لذلك ربما يَمُرُّ «جَمَلٌ» [غَنيٌّ] من «ثَقْبِ إِبْرَةٍ» إذا ما وَجَدَ المَخرَج الشرعي. إنَّ التفريق بين الوصايا ومشورات الكمال، بين العُزلَة والفقر الاختياري، قد وفَّر البِنية الأساسية للفكر الاقتصادي المسيحي والنموذج المثالي للسلوك الاقتصادي المسيحي أثناء العصور الوسطى المتأخرة (وما بعدها في الكاثوليكية الرومانية). وقدَّم إطارًا لحاشية *«الغني والفقير»* (*Dives and Pauper*)، على سبيل المثال، وهي رسالة مجهولة المؤلف كُتِبَت في عام 1410، ربما بواسطة أحد الرهبان الفرنسيسكان، وطُبِعَت مرتين في تسعينيات القرن الخامس عشر[60]. هذا التفريق جعل من المهم أيضًا تحديد ما يعنيه ذلك في أفعال الفرد وطريقة معاشِه كروحٍ مُتجسِّدة تهتدي بالأمل في الخلاص الأبدي والعيش في علاقات اجتماعية مع الآخرين، وامتلاك الأشياء عوضًا عن امتلاكها له، بحيث يمكن

تسخيرها لتحقيق الخير له وللآخرين. وهذا يؤكِّد الأهمية البالغة لفضيلة الحكمة، تلك الفضيلة الأخلاقية والفكرية كذلك.

إبان العصور الوسطى المتأخرة، استمرت الأخلاق المسيحية في تشكيل الاقتصاد النقدي والاقتصاد الربحي الذي تَرَكَّز في المدن واتسمَ بممارسات السوق على نحوٍ متزايد. فمن الناحية الفكرية، عزَّز نقد أرسطو للربا وصيةَ المسيح «وَأَقْرِضُوا وَأَنْتُمْ لاَ تَرْجُونَ شَيْئًا» (لوقا 6: 35). لذلك كان الربا لا يزال مُحرَّمًا بسبب الطريقة التي استغلَّ بها أولئك الذين أجبرتهم ظروفهم على اقتراض المال، على الرغم من أنَّ المفكرين المدرسيين في تحليلاتهم الدقيقة للمقايضة التجارية توصَّلوا إلى تقديرٍ أعمق لما تنطوي عليه القروض التجارية، ومن ثمَّ جادلوا بأنَّ السداد بأكثر من قيمة المبلغ الأصلي لم يكن بالضرورة معاملة ربويَّة[61]. وافترضَ الجدل حول طبيعة السِعر العادل للسِلع أن هناك شيئًا يشبه إجبار الناس على الاقتراض، وهو ما كان واضحًا في العديد من وصايا الكتاب المقدَّس ضد إذلال الفقراء (طحن وُجُوهَ الْبَائِسِينَ) وفي دراسة أرسطو عن التبادل الاقتصادي في الكتاب الخامس من كتابه *«علم الأخلاق إلى نيقوماخوس»*، الذي جاء بعنوان «نظرية العدل». وكان انتزاع مكاسب غير عادلة من البيع دليلًا على الجشع، ومخالفةً للقاعدة الذهبية التي وردت في الأناجيل «فَكُلُّ مَا تُرِيدُونَ أَنْ يَفْعَلَ النَّاسُ بِكُمُ افْعَلُوا هكَذَا أَنْتُمْ أَيْضًا بِهِمْ» (متى 7: 12، لو 6: 31)[62]. ومن ثمَّ كانت مراقبة السوق والأسعار واجبًا أخلاقيًّا يقع على عاتق السلطات السياسية خشية أن يستغل البائعون المشترين بصورة غير عادلة[63]. وسواء كان يُعتقد أن المِلكيَّة الخاصة للممتلكات هي من عند الله في الأصل أو كان يُنظر إليها على أنَّها نتيجة العالم الماديِّ المَتَاعيِّ بعد السقوط من عدن بمشيئة إلهية، فإنَّها افتقرت إلى الأهمية التي عزاها إليها جون لوك وكانت مبرَّرة فقط بقدر ما أفضت إلى الخير العام[64]. ومهما كانت الآلية والوسائل، فقد ظلَّ دعم الفقراء والضعفاء ماديًا هو الوصية الكتابيَّة التي لا تتبدَّل، وظَّل الجشع خطيئةً مميتةً كما كان عندما حَرَّمَهُ المسيح وبولس الرسول. في أواخر القرن الرابع عشر، جادلَ اللاهوتي هنري من لانغنشتاين (1325-1397) الذي دَرَسَ في باريس بأنَّ الأسباب المبرَّرة الوحيدة لابتغاء الكسب بأكثر من الحاجة هي

جَنيِ المال لأداء الأعمال الدينية (انظر أوموبونو من كريمونا أعلاه)، وتوفير ما يلزم للإعانة على نوائب الدهر، أو إعالة الأهل والولد، وكتب: «مَن يملك قوت يومِه لكنه يسعى أبَدَ الدهر طمعًا في زيادة مالٍ أو بسطِ جاهٍ وسلطان، أو ليعيش ما تبقى من حياته دون عمل، أو حتى يكون أبناؤه من أصحاب المال والنفوذ، كل هذا مَردُّه إلى الجشع الملعون والمتعة الجسدية والكِبْر والخُيلاء»[65].

الفجوة التي ظهرت في أواخر العصور الوسطى بين الوصايا والتعاليم وبين ممارسة الفضائل الأخلاقية بشكل عام، كما ناقشنا في الفصل الرابع، هي أيضًا مفتاح فهم العلاقة بين المسيحية والوقائع الاقتصادية من القرن الحادي عشر إلى مطلع القرن السادس عشر. شتَّان بين ما علَّمته الكنيسة وبين ما فعله المسيحيون. لم تكن هذه مسألة تتعلق بفساد التعاليم المسيحية، أو جشع التُّجَّار الآثمين الذين يقودون العالم المسيحي إلى الضلال. فالذين مارسوا السلطة الكنسية، وحرسوا الأرثوذكسية العقائدية، وقادوا طقوس العبادة داخل الكنيسة، وشاركوا في تناول أسرارها المقدَّسة، ظهروا لكثير من الناس، رجال الدين والعلمانيين على السَّواء، كما لو كانوا في طليعة المخالفين الرئيسيين لتحريم الكنيسة للجشع؛ أناسٌ، بعبارة تاوني، «كَرَزوا بالزُهدِ وقدَّموا نموذجًا في الطمع»[66]. كان الأكثر بروزًا بينهم كبار رجال الدين -الباباوات والكاردينالات في البلاط البابوي، بالإضافة إلى الأساقفة الأثرياء في أبرشياتهم- الذين، قبل وقت طويل من استشراء هذه النزعات على أيدي الباباوات الأفينيونيين وحاشيتهم في الرابع عشر القرن، كثيرًا ما سعوا إلى زيادة مكاسبهم من خلال السيمونيَّة، وتعدُّد المناصب، والمشاركة العميقة في الاقتصاد النقدي من خلال شراء الأشياء المادية الفاخرة واقتراض مبالغ كبيرة من المال[67]. لقد تجاوزت أفعالهم دفع ثمن الأشياء الجميلة والأبنية الفاخرة للخدمة الليتورجية الجليلة التي جعل الله فيها المسيح حاضرًا في الإفخارستيا. كما أنَّ أعضاء الفِرَق الدينية، الذين اجتذبت قداستهم المالَ، جعلوا أنفسهم عُرضة لسِهام النقد لأنَّهم أنفقوا المال من أجل منفعتهم الخاصة على حساب الخير العام. كما وجدَ الفرنسيسكان الروحيون أنفسهم -لا سيما فيما يخص مسألة الهرطقة في أواخر عام 1310- على الجانب الآخر من المحاججات الفرنسيسكانية

والدومينيكانية الرهبانية التي استَحْسَنها الباباوات بشأن العلاقة بين امتلاك واستخدام الأشياء المادية، حتى عندما سعوا إلى الالتزام بتبنِّي القديس فرنسيس لحياة الفقر واحتقار المال[68]. كان فرنسيس مستاءً للغاية من شراء إخوانه لبيت في بولونيا عام 1219 -لا بُد أنَّ هذا بدا له تناقضًا ظاهرًا- لدرجة أنَّه أَمَرَ الجميع بمغادرته، حتى المَرضَى منهم. لذلك فمن الواضح كيف سيكون حاله لو كان حيًّا ورأى كنيسة سانتا كروتشي الفرنسيسكانية الرائعة في فلورنسا، التي بدأ بناؤها في عام 1294[69].

بيدَ أنَّ جموع العامَّة احتشدت لسماع مواعظ الرهبان، ولم يجرؤ الرُعَاةُ على إهمالها، واجتذبت القداسة الخُطاة، والفقر أدَّى إلى المال. وفي كنيسة تراتبيَّة بالقصد والنيَّة وبشكل واسع الانتشار، تعلَّمَ رجال الدين في المراتب الدنيا من رجال الدين في المراتب العليا واقتدوا بهم. وقُبَيْل الإصلاح، كانت هناك شكوى سائدة ودائمة من جشع رجال الإكليروس ورجال الدين في المراتب الدنيا ورجال الدين في المراتب العليا. لا غَرْو، إذن، أنَّ العديد من العامَّة سلكوا مسلك الطمع وحُب المال. في يناير 1510، خاطبَ جون كوليت، الكاهن الإنساني والأفلاطوني الجديد المتعصِّب، رجال الإكليروس المحتشدين من مقاطعة كانتربري في كاتدرائية سانت بول في لندن. وأحصَى الطرائق المتعددة التي سعى من خلالها الكهنة إلى المال والرذائل التي استتبعها ذلك، مؤكدًا أنَّ «كل فساد، كل خراب للكنيسة، كل خِزي في هذا العالم إنما يأتي من جشع الكهنة، وها أنا أُردِّدُ كلمات بولس على مسامعكم وأعظكم بها: مَحَبَّةَ الْمَالِ أَصْلٌ لِكُلِّ الشُّرُورِ!»[70].

وبالإضافة إلى ذمِّ الجشع والانغماس المتزامن فيه بين العديد من رجال الإكليروس، أثَّرَ قبول المسيحيين في العصور الوسطى وفرضهم للتراتبيَّة الاجتماعية والاقتصادية في مفهوم الخير العام عند القادة الدينيين والعلمانيين، ومفهوم العدالة المرتبط به كذلك، كما رأينا في الفصل السابق. وقد جرى الحضُّ صراحةً على الخضوع لِلسَّادَةِ في بعض مقاطع الكتاب المقدَّس، مثلما افترضت مؤسسة العبودية القديمة السائدة: «أَيُّهَا الْخُدَّامُ، كُونُوا خَاضِعِينَ بِكُلِّ هَيْبَةٍ لِلسَّادَةِ، لَيْسَ لِلصَّالِحِينَ الْمُتَرَفِّقِينَ فَقَطْ، بَلْ لِلْعُنَفَاءِ أَيْضًا». (1 بط 2: 18). وبحسب وجهة النظر السائدة في العالم المسيحي في العصور الوسطى، لم يُرِد الله بالفقراء أن يموتون جوعًا، ومن الواضح أيضًا أنَّه لم يُرِد بهم الفقر

والجهل. كما قال الرجل الفقير في حاشية *«الغني والفقير»*، مشيرًا إلى أن «الْبَلِيَّةَ لاَ تَخْرُجُ مِنَ التُّرَابِ، وَالشَّقَاوَةَ لاَ تَنْبُتُ مِنَ الأَرْضِ» (أيوب 5: 6)، «أقول في قرارة نفسي إنَّ جهلي بقَضَاءَ الله يجعل الفقر خيرًا لي. وإنِّي لعلى يقين بأنَّ الله لا يبخل عليَّ بعطاياه»، وكما يقول بولس الرسول «نَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّ كُلَّ الأَشْيَاءِ تَعْمَلُ مَعًا لِلْخَيْرِ لِلَّذِينَ يُحِبُّونَ اللهَ، الَّذِينَ هُمْ مَدْعُوُّونَ حَسَبَ قَصْدِهِ». (رو 8: 28). وإني لأرجو من الله أن أكونَ مِن «المَدْعوِّين حَسَبَ قَصْدِهِ»، غيرَ أنَّه يطيبُ لي أنْ أكون فقيرًا[71]. وعلى الرَّغم من محدودية الحِراك الاجتماعي التصاعدي في أوروبا في العصور الوسطى، فإنَّه كان حقيقةً معروفة لا تخطئها عين، خاصة في المدن. بيدَ أنَّ الذين تَحسَّنت أحوال معاشهم من خلال الفرص التي وفَّرتها الرعاية أو الزواج أو التعليم أو العمل الجاد أو رجاحة العقل لم يُساءلوا الفرضية الراسخة الموروثة من العالم القديم بأنَّ التراتبيَّة الاجتماعية والاقتصادية كانت نموذجًا أساسيًّا لحياة الإنسان، سواء كان يُعْتَقَد أنَّها بمشيئة الله أو يُنظر إليها بوصفها نتيجة حتميَّة لسقوط الإنسان.

ربما أدركَ معظم الأوروبيين في العصور الوسطى بشكل أفضل من جميع الغربيين اليوم أنَّ الوفرة الاقتنائيَّة ليست شرطًا أساسيًّا لازدهار الجنس البشري، على الرَّغم من أنَّهم كانوا يعرفون أيضًا، في أزمنة المجاعة، أنَّ العَوَز المادي المُطْبِق جعل هذا الازدهار شبه مستحيل. لكن لا يمكن للبشر أن يزدهروا بدون تَعلُّم، وغاية التعلُّم المُثلَى في المسيحية في العصور الوسطى كانت الفهم الشامل، ومحبَّة الله، والتَفَكُّر. والفقراء الأميِّون الذين حرثوا الأرض طيلة قرون عدَّة واستمروا في فعل ذلك قُبيل الإصلاح لم يكن لديهم سوى حظوظ قليلة، إن وجدت، في التعلُّم. بيدَ أنَّه في عالمٍ يعتمد بشدَّة على الزراعة التي تحتاج بدورها إلى الأيدي العاملة، نادرًا ما يتبادر إلى ذهن النخب أنَّه ربما يتعلَّم المرء كتعبير عن المحبَّة ورغبة في الرفاه والرخاء، وهذا -إنْ تحقَّق- كان من شأنه أيضًا أن يُعظِّم الخير العام. ويصحُّ الأمر نفسه على العبيد في الغرب، الذين كَثُرَ وجودهم بعد منتصف القرن الرابع عشر وفي مدن البحر الأبيض المتوسط إلى حد كبير، والذين جرى امتلاكهم وشراؤهم وبيعهم ليس فقط من قِبل الأثرياء الزمنيين ولكن أيضًا من قِبل الرهبان ورجال الكنيسة، وحتى الباباوات[72]. وطغى الافتراض الراسخ

بعمق والمؤيَّد بواقع الحال عن التراتبيَّة الاجتماعية والاقتصادية إلى جانب الممارسات الراسخة للخضوع الاجتماعي على أي اعتراف مهم اجتماعيًّا بما تنطوي عليه الادِّعاءات الأخلاقية المركزية للمسيحية: أنَّه بقدر ما خُلِقَ البشر على صورة الله وشَبَهِه، فإنَّ الخير العام الحقيقي يستلزمُ تمام الازدهار والرخاء لجميع البشر في أي مكان.

إنَّ سوء تقدير طابع الجماعات البشرية (الذي يُزْعَم أنَّه ثابت لا يتغيَّر)، والذي ارتبطَ بدوره بالعَمَى الأخلاقي المركزي في المسيحية الغربية طيلة العصور الوسطى وما بعدها، كان ذا أهمية بالغة. ففي عام 1524، كان من شأنه أن يحوِّل الإصلاح الألماني المبكر من احتجاج لاهوتي له آثار سياسية إلى حركة شعبية هائلة وإن كانت عابِرة وسريعة الزوال. ومنذ القرن الثامن عشر على وجه الخصوص، صار هدفًا رئيسيًّا للأفكار السياسية المساواتيَّة التي انصهرت مع الأيديولوجيات الجمهورية التي جرى إحياؤها والتي تحوَّلت حين انتقلت من إيطاليا في عصر النهضة إلى إنجلترا في القرن السابع عشر وصولًا إلى المستعمرات الإنجليزية في أمريكا الشمالية[73]. ومن ثمَّ كانت الكنيسة الكاثوليكية هدفًا أساسيًّا في الثورة الفرنسية، وكان قادتها معزولين بامتيازات حَمَت قبولهم التامّ للتراتبيَّة الاجتماعية والاقتصادية المتحالِفة مع الاستبداد المَلَكي. ومنذ أربعينيات القرن التاسع عشر، كان ازدراء ماركس وأتباعه للدين مُستمدًّا -في جزء منه- من الطَبْعَنَة المبرَّرة في المسيحية للتراتبيَّة الاجتماعية والاقتصادية.

قبل الإصلاح، وقفَ هذا التصوُّر المسيحي المُضَلِّل وهذا العمى -ربما يمكن تفسيره، جزئيًّا، ليس فقط بسبب الحاجة إلى العمَّال الزراعيين، ولكن أيضًا بسبب عدم اليقين في الحياة وقدرة السلطات المحدودة على توفير الأمن- حجرة عثرة أمام أي محاولات جادَّة لإعادة توزيع الثروة بطرائق قد تُؤثِّر في البِنية الأساسية للتراتبيَّة الاجتماعية والاقتصادية. كانت الصدقات للفقراء فَرْضًا واجبًا، غيرَ أنَّ القول بأنَّه كان هناك ما يكفي من الصدقات للتخفيف من وطأة الفقر هو تشويه للحقيقة وتزييف للواقع؛ فالناس تراوحوا بين فقير وغني، حتى لو كان الله في عنايته الخَفِيَّة -التي عادلت مفهوم «الحظ أو النصيب» (fortuna) في الوثنية القديمة- يرفعُ من يشاء، ويخفضُ من يشاء، ويُغني من يشاء، ويُفقر من يشاء. وقد أبانت قصص الأثرياء في الكتاب المقدَّس،

كما جاء في حاشية *«الغني والفقير»*، عن أنَّ الله لم يُعارِض الغِنى في ذاته بل عَارضَ الجشع: «لأنَّكم أيُّها الأغنياء لا يَعوزَكم التوبيخ في الكتاب المقدَّس لا بسبب أموالكم، بل بسبب أطمعاكم وشهواتكم الآثِمة وسوء نواياكم»[74]. لقد كان التجرُّد من الممتلكات المادية يعني لتجَّار الأقمشة الإيطاليين شيئًا مختلفًا عما يعنيه لعمَّال الملابس، ويعني شيئًا مختلفًا لتجَّار الأخشاب الهانسيين عما يعنيه للحَطَّابين الذين قطعوا الأشجار وحملوها إلى صَنادِل وقوارب النقل، ويعني شيئًا مختلفًا لنبلاء أوروبا الوسطى الذين زاروا أوغسبورغ أو نورمبرغ عما يعنيه للفلاحين الذين فرضوا عليهم الْجِزْيَةَ من خلال واجبات العمل والْجِبَايَةَ. فاللِّباس الذي يناسب المرء لا يناسب غيره، والسَرَّاء يَزْكو بها العزيز، والفقر يرزح تحت نيره العاجِز الضعيف، وخيرُ المتاع الذي يُنْعَمُ به الأغنياء والبيوت الفخمة التي يسكنونها لا تليقُ بالفقراء حين يسعون لامتلاكها. وفي أواخر العصور الوسطى، لم يكن المسيحيون في المدن النشطة اقتصاديًّا في أوروبا الغربية بحاجة إلى نظريات إرفينج جوفمان أو ثورستن فيبلين أو حتى آدم سميث لفهم العلاقة بين تَمظهُر الذات العام والاستهلاك المسرف والتقدير الاجتماعي للآخرين؛ بل كان عليهم فقط أن يتجوَّلوا في شوارع فلورنسا أو باريس أو لندن أو بروج. وتصحُّ كلمات توماس أكيمبس الذكية على المسيحيين العلمانيين أو العامَّة في المناطق الحضرية وكذلك على الراهبات أو المكرَّسات والرُهبان المكرَّسين للعبادة المنسوبين إلى حركة التقوى الجديدة أو التكريس الجديد: «الناس يرونك مثلما تراهم»[75].

في الحقيقة، ثمة تحوُّل مفاجئ في عناية الله في منتصف القرن الرابع عشر مَنحَ الحِرفيين والعمَّال الأُجراء الحضريين، والعمَّال الزراعيين الأوروبيين الذين صمدوا في هذه الفترة شيئًا من الراحة المؤقتة. بين عامَي1348 و1350، أدَّى الطاعون أو الموت الأسود، تلك الكارثة الديموغرافية غير المسبوقة، إلى قتل ما لا يقل عن رُبع سكان أوروبا، واستمرَ التراجع في عدد السكان حتى منتصف القرن الخامس عشر. ولكن على الرغم من أنَّ الوباء تسبَّبَ في صدمة دخيلة على الاقتصاد الأوروبي، فإنَّ النتيجة النهائية طويلة الأمد كانت انتشار السلوكيات الاقتنائيَّة الموجودة بالفعل وترسيخها داخل المجتمع.

وفي ظلِّ انتشار الطاعون، فسدت المحاصيل، وهُجِرَت الحقول، وندرت العمالة فجأة، مما دفع العمَّال الزراعيين وكذلك العمَّال الحضريين إلى المطالبة بأجور أعلى، وقد كان لهم ما أرادوا. فالمزيد من المال أتاحَ لهم شراء أشياء أكثر وأفضل، وهذا ما فعلوه. على الجانب الآخر، استاءت النخب الحضرية في جميع أنحاء أوروبا من هذا التعدي ممن هم أدنى منهم منزلة، فزادوا من تشريعات تنظيم الإنفاق وتحديد المَلْبَس في محاولة للحفاظ على علامات تمييزية واضحة لكل طبقة وتقييد الانتشار الديموغرافي للتمظهرات العامة للصفات مثل الزبرجة والزينة التي هي من طبائع النساء[76]. في الوقت نفسه، وبغض النظر عن هذه التشريعات، زادت النخب من الاستهلاك، سعيًا إلى إعادة تأسيس التفاوت الثقافي بينها وبين مَن هم دونها من خلال نزعة اقتنائيَّة أكثر تفاخريَّة ومظهريَّة للأشياء المادية؛ وهي رغبة تكمن وراء الاستهلاك المُستَحدَث من الأغنياء في القرن الخامس عشر بحسب وصف جاردين[77]. بالإضافة إلى ذلك، فإنَّ الأجور المرتفعة للعمالة طيلة عقود عدَّة بعد انتشار الطاعون ربما تكون قد أدَّت إلى ابتكارات تكنولوجية موفِرة للعمالة، وأحد هذه الابتكارات آلة الطباعة التي اخترعها جوتنبرج في خمسينيات القرن الخامس عشر- أحدَثَ تحولًا في الثقافة الفكرية وانتشار الأفكار. لقد استُخْدِمَت آلة الطباعة لإنشاء أشياء جميلة ميَّزت مِلكيتها النخب الثقافية عن الْكَذَبَةِ المُدَّعِين مثلما ميَّزتهم أيضًا معرفة اليونانية واللاتينية الكلاسيكية على صفحات كتبهم المطبوعة[78]. كما أتاحت الصدمة الديموغرافية التي سبَّبها الطاعون لعامَّة الناس فرصًا غير مسبوقة للاقتناء والتملُّك، والتي اغتنمها الكثير منهم، مما أدَّى بدوره إلى تَطَلُّعات أعلى من النخب التي سعت إلى الحفاظ على التفاوت الثقافي بينها وبين الوصوليين وأهل الطمع بطريقة توافقت مع شعورهم بالعنجهية والغرور: «موجةٌ ذوقية هادرة لإشباع أذواق أصحاب السلطة والنفوذ في جميع العواصم الأوروبية»[79]. وفي خُطَبهم، سَمَّى الرهبان هذا بالجشع الواقع في أسْرِ الخُيلاء والْكِبْر.

كان مسيحيو القرن الخامس عشر من مختلف الطبقات، وفي المدن على وجه الخصوص، يشترون ويبيعون ويتاجرون ويُقرضون ويقترضون ويُموِّلون في اقتصاد أوروبي يسعى إلى الربح بصورة لم يسبق لها مثيل، ويتميَّز بآليات ائتمان مبتكرة

ومؤسسات مصرفية جديدة وإجراءات محاسبية مُجَرَّبة[80]. فهل ظلَّوا منفصلين عن ممتلكاتهم وثرواتهم الوفيرة وتجنَّبوا المهالِك غير المسبوقة للمال بجعله في خدمة الآخرين والخير العام من خلال ممارسة الفضائل الأخلاقية؟ نعم، إلى حدٍ ما، على الرغم من أنَّ السواد الأعظم منهم ربما كانوا ليعترفوا بخلاف ذلك لو كانوا صادقين. بعد تناول العديد من الأبحاث الحديثة، جادلنا في الفصل الثاني بأنَّ مسيحيي القرن الخامس عشر كانوا أتقياء ومتدينين بشكل مثير للإعجاب قياسًا بالحَميَّة العامَّة تجاه الممارسات الدينية الطوعية والمشاركة فيها؛ فالعديد من هذه الممارسات بين الأثرياء الزمنيين في مدن الفلمنك (الفلاندر)، وشمال ووسط إيطاليا، وجنوب ألمانيا، على سبيل المثال، المراكز الاقتصادية الرائدة في أوروبا، عظَّمَت خلاص ممارسيها وخلاص الآخرين. فهي لم تشمل أعمال الرحمة الجسدية والروحية فحسب، ولكن أيضًا الصدقات للفقراء، والعطايا للرهبان، وهِبات القدَّاسات للذات ولأفراد الأسرة، وشراء صكوك الغفران، والمشاركة في الأخويات، والاعتراف بالخطايا واستقبال المناولة (الإفخارستيا) أكثر من مرة في السنة، ورعاية الفن الديني والعمارة الدينية. لقد أنفقت النخب المال على الرسومات الدينية بشكل لم يسبق له مثيل، وكان بعضها مخصَّصًا للعرض المنعزل والتكريس الخاص في المصليات الكنسية الفخمة، والبعض الآخر كمساعدات عامة للصلاة والعبادة التأملية المتاحة للجميع في أي مدينة، بما في ذلك الزوَّار[81]. بيدَ أنَّ الفقراء لم يختفوا بطبيعة الحال؛ بل إنَّ حُكَّام المدن سَاءهم تزايد أعداد الفقراء مع عودة النمو الديموغرافي وهبوط الأجور الحقيقية في أواخر القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر[82]. ومع ذلك، كان بوسع الفقراء ممارسة العبادة والصلاة وسماع الخُطَب في كنائس جميلة مثل كنيسة سانتا كروتشي في فلورنسا، التي أصبحت كنيسة مقدَّسة في عام 1443[83]؛ وهي دار عبادة بدونها لكانت حياتهم وحياة أغنى العائلات في المدينة أشد فقرًا. يمكن للمال إذن، بحسب كيفية إنفاقه، أن يُجَمِّل العُمْران للجميع كجزء من الخير العام.

كانت مظاهر الجشع والأنانية والكِبْر والغطرسة منتشرة بين مسيحيي القرن الخامس عشر. ولكن بقدر ما كان الكثير منهم أكثر تديُّنًا وتقوى من أي وقت مضى،

فقد أدركوا أنَّ الجشع خطيئة عظيمة؛ وهذه رسالة تكرَّرت باستمرار في كتب التوبة في أواخر العصور الوسطى التي ظلَّت آراؤها عن التملُّك والاقتناء في أوائل القرن السادس عشر كما كانت عليه في القرن الثالث عشر[84]. والواقع أنَّه ربما كانت هناك صلة بين الرذائل الاقتصادية للمسيحيين وتكريسهم الديني المتزايد: فالمُعلِّمون لم يَعْلَموا أنَّ الجشع خطيئة مميتة فحسب، لكنهم أدركوا أيضًا أنَّهم إذا اعترف المرء بصدق بأفعاله ونواياه الجَشِعَة، وعَوَّضَ عنها من خلال أعمال التوبة المنصوص عليها في الكتاب المقدَّس، يغفر الله الكريم هذه الخطايا من خلال ذَبِيحَةٍ لإِثْمِهِ عَنْ خَطِيَّتِهِ الَّتِي أَخْطَأَ بِهَا[85]. لقد أدركَ العارفون بأصول التعاليم المسيحية أيضًا أن بذل المحبَّة كانت بوصلة الله التعويضية التي يمكن أن تُرجعهم عن عصيانهم وضلالهم: «وَلكِنْ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ، لِتَكُنْ مَحَبَّتُكُمْ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ شَدِيدَةً، لأَنَّ الْمَحَبَّةَ تَسْتُرُ كَثْرَةً مِنَ الْخَطَايَا». (1 بط 4: 8)، وعن الجشع أيضًا. فلا أحد كان ليعتقد خطًا أنَّ جيوفاني روسيلاي من فلورنسا (1403-1481) هو مسيحي يسعى إلى الكمال من خلال الإيثار، ولا أحد أيضًا كان ليعتقد أنَّ أفراد عائلات ستروزي أو ميديشي فاحشي الثراء يسيرون على نفس الدرب. بيدَ أنَّ روسيلاي لم يتصرَّف من منطلق نَفْعِي علماني على حساب إيمانه أو الخير العام، عندما مَوَّلَ، على غرار كوزيمو دي ميديتشي وكثيرين غيره من قبله، المشروعات الدينية العامة التي منحته «قدرًا كبيرًا من الرضا والسعادة، لأنَّ هذا يخدم مجد الله، وشرف فلورنسا، وذاكرتي»[86].

وهذه المناقشة لا تعني طمس حقيقة أنَّه قبيل الإصلاح، ظلَّت معظم أوروبا من البرتغال إلى بولندا عالمًا ريفيًا يسكنه أصحاب البيوت الذين يعيشون في القرى ولا يملكون سوى القليل من متاع الدنيا. كان الكثير منهم مُلْزَمًا قانونًا، بطريقة أو بأخرى، بالعمل في زراعة الأرض وحرثها، وكانت آفاقهم الثقافية والتجارية محلية في المقام الأول وإقليمية بعض الشيء. لكنَّ القليل من الأماكن ظلَّت بمنأى عن الأسواق أو المال. ومنذ القرن الحادي عشر، صارت أفعال المسيحيين بمرور الزمن بلا أي تخطيط أو رقابة مؤسسية مركزية، مما أدَّى إلى إنشاء سلسلة معقَّدة ومتداخلة من الشبكات الاقتصادية النقدية والربحية التي أثَّرت فيهم بشكل متزايد بقطع النظر عن نواياهم[87]. وقد أدَّى

هذا النظام الناشئ، في المدن أكثر منه في القرى، إلى تقييد الأخلاق المسيحية التقليدية والتأثير في العلاقات الاجتماعية. في المدن، مارسَ هذا النظام السببيَّة الاجتماعية التنازلية العامة[88]، ولكن دون إجبار أي فرد على قبوله والخضوع له. لذلك، عاش آلاف الرجال والنساء في القرن الخامس عشر حياة الإيثار المسيحية طواعيةً، على الرغم من أنَّ المؤسسات الكنسيَّة التي ينتمون إليها، مثل دور العبادة الدينية الملتزمة بالأوامر والنواهي، شاركت في أعمال البيع والشراء والاقتراض والإقراض بوساطة المال الذي جَرَّدَ العلاقات من طبيعتها الإنسانية وهَدَّدَ غائية الأخلاق المسيحية التقليدية. وعلى الرغم من أنَّ الهولنديين أتباع حركة التقوى الجديدة سعوا إلى تجنُّب الوقوع في شِراك وفِخاخ وفِتَن الطرق الدينية، فإنَّ الدور المشتركة التي جمعوا فيها متاعهم، ومارسوا بداخلها الفضائل، وعاشوا حياة التنسُّك والزهد كانت موجودة في مدن تقوم على الاقتصاد النقدي. فالأخوات في حركة «الحياة المشتركة» غَزَلْنَ المنسوجات، وعمل الأخوة في نسخ الكتب الدينية، حسب طلبات السوق الاستهلاكية[89]. لكن ما يبعث على القلق عند المعاصرين، أنَّه بحلول مطلع القرن الرابع عشر، كان سوق ضروريات الحياة البشرية خارج نطاق السيطرة، حتى بالنسبة لأصحاب السلطة والنفوذ: في كل من فرنسا وإنجلترا، على سبيل المثال، كانت هناك مراسيم ملكية تُحدِّد الحد الأقصى لأسعار الحبوب في سنوات الندرة الزراعية، بما في ذلك أثناء المجاعة الكبرى في أواخر عام 1310، لكن لم يكن لها أي تأثير[90]. وفي ظلِّ انعدام تحديد أسعار السِلع ومراقبتها، كان على المنتجين والمشترين، بقطع النظر عن نواياهم، أن يتعاملوا وفقًا للقواعد الغامضة لسوق بضاعتهم المستقل إذا أرادوا التعامل بنجاح بأي شكل من الأشكال.

والحاصل أنَّه خارج نطاق حماية الأسعار التي توفرها النقابات، أجبرت الممارسات الرأسمالية التجَّار المتنافسين على التصرُّف كما لو كانوا مدفوعين برغبات اقتنائيَّة حتى عندما لم يكونوا كذلك[91]. وعدم القيام بذلك يعني أن تبيع بسعر بخس، أو أن يتفوق عليك منافسك، أو أن يفوقك في العمل ويُكاثِر عليك، أو أن تفتقر إلى السِلع الرائجة، أو بطرائق أخرى، تتخلَّف عن الركب وسرعان ما تُخاطِر بالذهاب بأقواتك ومعاشك. لقد كانت العلاقات الاجتماعية بين أفراد الأسرة الأقربين وأفراد العائلة الكبيرة والأصدقاء

والجيران والأخويات أمرًا بالغ الأهمية كثِقلٍ موازن جزئي؛ ذلك لأنَّ الأسواق غير المنظَّمة عزَّزت في جوهرها العلاقات الإنسانية التنافسية. وبقدر فشل القوانين والتضامن الاجتماعي في تقييد مطالب السوق، فإذا أراد التُّجَّار الأتقياء الصمود ونجاح تجارتهم، فإنَّه يتعيَّن عليهم التصرُّف -على الأقل في تعاملاتهم التجارية- بطرائق تشبه سلوكيات منافسيهم الجشعين الذين لا يكترثون بالدين. وفي هذه المسألة، أسهمَ هؤلاء التُّجَّار ومنافسوهم في تعزيز وتوسيع نطاق الوقائع الاقتصادية التي كانت المشاركة التنافسية فيها ثمنًا للنجاة فحسب. فهذا النظام الناشئ غير المقصود كان هو نفسه الذي يضغط على التُّجَّار المسيحيين للتصرُّف بطرائق لا يمكن تمييزها عن الجشع. وكانت هذه نتيجة طويلة الأمد لاستخدام المال ومهالِكِه لم يكن بإمكان أرسطو توقُّعها؛ نتيجةٌ أضفت بُعدًا جديدًا على تحذيرات المسيح وبولس الصارمة والْعِبَرِ بشأن الجشع وعواقبه.

ومع ذلك، نظرًا لأنَّ السلوكيات الاقتصادية في العصور الوسطى المتأخرة ظلَّت مُتجذِّرة في الإطار الأخلاقي للمسيحية بوصفها رؤية كَوْنيَّة مُمَأسَسَة، فقد ظلَّت هذه السلوكيات حتى في المدن أنشطة سوقية فيما لم يصبح مجتمع السوق بعد. وفي كلامه عن إنجلترا في بداية القرن السادس عشر، يلاحظ كيث رايتسون أنَّه «إذا كانت هذه ثقافة اقتصادية قديمة عهد بالأسواق، فإنَّها افتقرت أيضًا إلى مفهوم نظام السوق كنسق تنظيمي حاكِم للعلاقات الاقتصادية.... لقد رأى المعاصرون أنَّ النشاط الاقتصادي خاضعٌ لغايات أخلاقية، وقَيَّموا شرعيته فيما يتعلق بالضرورات الأخلاقية، ورسَّخوا سلوكياتهم في مؤسساتهم الاقتصادية وجسَّدوها في أعمالهم»[92]. وبهذا المعنى، ونظرًا لأنَّ القيود الأخلاقية المناوئة للنزعة الاقتنائيَّة وتعظيم الربح ظلَّت قائمة، ومدعومة بقوة القانون وبنظام المعاقبة (على الأقل في بعض الأحيان)، لم تكن أوروبا في العصور الوسطى المتأخرة مجتمعًا رأسماليًّا على الرغم من استشراء الممارسات الرأسمالية[93]. وعلى الرغم من خطورة تحويل الحياة إلى حياة نقدية الذي ظهر نتيجة أفعال المسيحيين التراكمية والجماعية، سواء من الناحية النظرية أو العملية -حتى عند ممارسة الرذائل وارتكاب الخطايا- ظلَّ الاقتصاد متداخلًا في الأخلاق والعلاقات الاجتماعية التي كانت متواشجة في المسيحية في العصور الوسطى. وحتى بين عائلات النخبة التجارية الفلورنسيَّة في

القرن الخامس عشر، قيَّدت العلاقاتُ الاجتماعية الفردانيَّةَ الاقتصادية لأنَّه «بقطع النظر عن أنَّ ممارساتهم التجارية عَجَّلَت بالرأسمالية الحديثة»، فإنَّهم «كانوا لا يزالون مُلتزمين بتقليد التعاضديَّة العشائرية بين الطوائف الحِرفية في العصور الوسطى»[94].

في محاورته عن الجشع عام 1429، تَقَوَّلَ عالم الإنسانيات والكاتب البابوي بوجيو براتشيوليني (1380-1459) على زميله أنطونيو لوشي، ونَسَبَ إليه أفكارًا هرطقيَّة عن الجشع كفضيلة، والمصدر الطبيعي الكَونيّ المُفتَرَض لجميع الدوافع البشرية والمَعين المزعوم للازدهار المدني والحكومة المستقرة. في العِقد التالي، كان ألبيرتي أكثر تَحَفُّظًا تجاه مثل هذه الأفكار في الكتاب الثالث من كتابه غير المنشور *«العائلة في فلورنسا في عصر النهضة»* (*Libri della Famiglia*)، ولكن بعد عدَّة قرون، كما سنرى، اشتهرت تلك الأفكار بين الناس وجرت على ألسنة العوام. بيدَ أنَّ ذروة محاورة بوجيو وغايتها هي ذَمُّ الجشع الذي استقاهُ بشكل خاص من القديس جون كريسوستوم، واحدٌ من أعظم آباء الكنيسة اليونانية في القرن الرابع[95]. في هذه الفترة، كان أحد معاصري بوجيو، القديس الفرنسيسكاني والواعظ الفَقِيه برناردينو السياني (1380-1444)، يعتني بضحايا الطاعون، ويَرْعَى المرضى، ويُصْلِحُ بين الطوائف الحضرية المتخاصمة، ويُعضِّدُ محبَّة الفقراء، ويُحرِّمُ الربا والجشع، وفي الوقت نفسه يَحْرُسُ الفهم التقليدي لكيفية خدمة التجارة للخير العام في المدن الإيطالية الصاخبة التي كان ليلها تَبَعًا لنهارها في انتشار ساكنها، والتقاء عُمَّارها، والتي حَلَّلَ ممارساتها الاقتصادية بذكاء كبير[96]. وبحلول منتصف القرن الخامس عشر، شكَّلت الملابس الفاخرة نسبة أربعين بالمائة من أملاك بعض العائلات الفلورنسيَّة الشهيرة، وازدادت هذه النسبة لاحقًا مع استمرار الأغنياء وأصحاب السلطة والنفوذ في ضخ الأموال في الملابس الحريرية المبهرجة المُصمَّمة بإتقَان شديد، والمنسوجات الصوفية الراقية المصبوغة والباهظة الثمن، والفِراء الفاخر المُهَنْدَم بعناية والمنسوج ليتوافق مع ثقافة المَلْبَس المظهرية والتفاخرية في المدن[97]. وبغاية تجنُّب دقائق برناردينو التحليلية، في نهاية القرن، انتقدَ الراهب جيرولامو سافونارولا بشدَّة «الفاترين» الجشعين، الذين لم تَضُر رذائلهم الآثمة بالخير العام فحسب، بل استجلبت بلاءً من الله تجسَّدَ في شخص شارل الثامن ملك فرنسا. وقد

تجلَّى تأثير الوعظ الدومينيكاني في الكرنفال الذي حدث بين عامَي1497 و1498، عندما وضعَ العديد من أهل فلورنسا كميات هائلة من متاعهم وأشيائهم في نيران مُتأجِّجة في ساحة ديلا سيجنوريا، حيث جرى حرق الراهب [جيرولامو سافونارولا] نفسه باعتباره مُهرطِقًا في 23 مايو 1498[98]. ولكن على الرغم من أنَّ الكثير من المسيحيين الحضريين الأثرياء استمروا في إشباع رغباتهم خِدمةً للكِبْر والخُيلاء والرغبة في النفوذ في مطلع القرن السادس عشر -سواء في المراكز التجارية القديمة مثل فلورنسا والبندقية أو في المدن التجارية الجديدة مثل أنتويرب- فإنَّهم «لم يتعلَّموا إقناع أنفسهم بأنَّ الطمع هو اقتصادٌ حر قائم على الجشع»[99]. بيدَ أنَّهم سيتعلَّمون ذلك لاحقًا.

أدركَ ألبرت هيرشمان ومن قبله ريتشارد هنري تاون أنَّ المجتمع الرأسمالي يقتضي تغييرًا أيديولوجيًا شاملًا، تغييرًا قَلَبَ استنكار الإنجيل الواضح للجشع، وبَدَّلَ كلمات المسيح في إنجيل لوقا ١٢:١٥ وانحازَ إلى كلمات بوجيو براتشيوليني التي تَقَوَّلها على أنطونيو لوشي: «إنَّ حياة المرء -أو على الأقل الحَيَاة الطّيِّبة- هي حَيَاةُ المرء مِنْ أَمْوَالِهِ». لم يستلزم المجتمع الرأسمالي ممارسات رأسمالية بين النخب الحضرية فحسب، بل استلزم أيضًا قبولًا اجتماعيًّا وديموغرافيًّا واسع النطاق بين المسيحيين للفكرة المناوِئة للكتاب المقدَّس بأنَّ الحياة الطّيِّبة هي الحياة السِلَعِيَّة أو الحياة الماديَّة. وعلى غرار الأكويني وألبرت العظيم من قبلهم، جادل علماء الإنسانيات مثل ليوناردو بروني بأنَّ الممارسة الصحيحة لفضيلة أرسطيَّة مثل «فضيلة الأريحية» (Magnificence) يمكن أن تجعل المال يخدمُ الخيرَ العام، ولكن حتى علماء الإنسانيات الإيطاليين «برَّروا امتلاك المال دون تقديم أي قيم ثقافية جديدة من شأنها أن تُوَجِّه السلوك الاقتصادي وتُعيد تشكيله»[100]. وبما أنَّ العديد من الرجال والنساء المولعين بالاقتناء وحُب التملُّك اعترفوا بأنَّ جشعهم وغرورهم من الخطايا، ولم يسعوا إلى مغفرة الله فحسب بل انخرطوا في ممارسات تعويضية من أجل الخير العام، ظلَّ الكابح الأخلاقي يقف حجر عثرة أمام تشكيل مجتمع رأسمالي قائم على السوق، لكنَّ هذا الكابح الأخلاقي سيتلاشى إذا أُعيد تَصوُّر الجشع بوصفه منفعةً ذاتيةً ورغبةً اقتنائيَّةً مُشْتَهَاة ولا مَنَاصَ منها.

لم يكن هذا التحوُّل الأيديولوجي نتيجة مباشرة للإصلاح. بل الأمر بعين الضد،

فالمصلحون البروتستانت الراديكاليون منهم والحاكميون المدعومون من السلطة السياسية (magisterial) اعتقدوا أنَّ السلوك الاقتصادي، مثله مثل السياسة، يحتاج إلى إصلاح شامل من خلال غرس الأخلاق التي وردت في الكتاب المقدَّس، واستنكروا الجشع وما استتبعه من خطايا تؤذن بخراب المجتمع وفساد الأخلاق، حتى أنَّهم اختلفوا اختلافًا كبيرًا فيما بينهم بشأن ما يجب القيام به حيال تلك الخطايا. كما رفض المصلحون البروتستانت، وإن كان ذلك بطرائق متناقضة، التفريق التقليدي بين الوصايا ومشورات الكمال. وهنا لا حاجة لنا إلى الإشارة إلى عائلة فوغر وعائلة ميديشي في حين أن أقلية (خَطِيَّة وضالَّة) سعت وراء «القداسة»: بقطع النظر عن كيفية اختلاف فهم المصلحين للإنجيل، فقد اعتقدوا أنَّ جميع المسيحيين ملتزمون به على السواء، حتى عندما رفضوا -كما فعل العديد من علماء الإنسانيات- الفكرة التقليدية القائلة بأنَّ السعي لتحقيق الكمال المسيحي يجب أن يشمل ممارسة الفقر الاختياري. وبحسب الفهم التقليدي، فالقديسون -هؤلاء المقتدون بالمسيح وأئمة الزهد والتنسُّك والإيثار، والشفعاء المقبولة شفاعتهم للمسيحيين أمام الله في الملكوت- سوف يختفون في أوروبا البروتستانتية.

وبهذا المعنى، فليست تعاليم الإصلاح، بل الخلافات العقائدية والاضطرابات الدينية والسياسية الواقعية بين البروتستانت والكاثوليك هي التي هيأت الظروف لتغيير أيديولوجي فيما يتعلق بالنزعة الاقتنائيَّة. وفي ظل بسط الهيمنة على كنائسها، قدَّمت الأقاليم والأمصار الإطار المؤسسي الرئيسي الذي من خلاله يمكن حماية استثمار المسيحيين في ممارسات الاقتناء والتملُّك وإنمائه؛ وهو تطوُّر سهَّلَ بدوره نمو وانتشار وقوة المساعي التجارية والاستعمارية للدول الأوروبية إبان الحقبة الحديثة المبكرة وما بعدها. في الوقت نفسه، وفيما يخص الطرائق التي زاغَ من خلالها اللوثريون والبروتستانتية الإصلاحية عن الأخلاق المسيحية في العصور الوسطى، عن طريق فصل الخلاص عن الأخلاق، أثَّرت هذه التقاليد بشكل غير مباشر في التطوُّر طويل المدى للسلوك الاقتصادي بطرائق كان قادتها في القرن السادس عشر ليستنكروها. وبهذا المعنى الواسع، كان ڤيبر مُحِقًّا، وإن لم يكن بسبب الآثار النفسية المزعومة على الإنجليز التطهريين جرَّاء عقيدة التعيين المُسبَق الكالڤينية التي جرى عَلْمَنَتها فيما بعد.

في خريف عام 1517، كان التسليع الملموس للدين هو الحافز لما أصبح يُعْرَف باسم الإصلاح، وتجلَّى ذلك في قلق لوثر بشأن سوء فهم العامَّة لصكوك الغفران البابوية التي شاعت بين الناس في العقود السالفة. وكما رأينا في الفصل السابق، كان هؤلاء المصلحون الذين رفضوا سلطة الكنيسة الرومانية منذ عام 1520 أشد غوصًا في أغوار السلوك الأخلاقي الآثِم للمسيحيين. وشمل ذلك القلق بشأن علاقة المسيحيين بالأشياء المادية، والاهتمام برغبات وأفعال الناس في وسط أوروبا الذين كانوا يحاولون التعامل مع النمو الديموغرافي، وارتفاع الأسعار، وانخفاض الأجور. واقتناعًا منهم بأنَّ المشكلة الأساسية للعالم المسيحي كانت تكمن في العقائد المُضلِّلة، لجأ المصلحون المناهضون للكنيسة الرومانية إلى كلمة الله، حيث لم يستطع أي منهم أن يغض الطرف عن العديد من آيات الكتاب المقدَّس التي تَحُضُّ على استنكار الجشع، والتشديد على رعاية الفقراء، والاهتمام باحتياجات الآخرين. وهذا ما استخفَ به عدو المسيح الجشِع! كانت البابوية الجَشِعة تقع في إيطاليا المُترَفة، أفضل منطقة تجارية في أوروبا آنذاك، حيث انتشرت النزعة الاقتنائيَّة وحُب التملُّك على جبال الألب لتنفث سمومها على المدن الفاضلة للإمبراطورية وفي سويسرا. لقد أراد المصلحون البروتستانت، بطريقتهم الخاصة، ألَّا يحرِّروا، بل أن يَحِدُّوا من الجشع الجامح والأنانية الخَطِيَّة التي ارتبطوا بها مع البابوية الطمَّاعة ورجال دينها الجشعين، وإفسادها للعقيدة المسيحية، والنفوذ المُفسِد لروما الذي أثقل جميع مناحي الحياة البشرية. ونتيجة لذلك، كما جادل هيكتور مينتيث روبرتسون منذ فترة طويلة، فإنَّ فكرة أي ارتباط مباشر بين البروتستانتية والرأسمالية الحديثة هي فكرة خاطئة ومُضَلِّلة[101]. فالمصلحون البروتستانت من الراديكاليين والحاكميين في القرن السادس عشر كانوا عارفين بالكتاب المقدَّس لدرجة أنَّهم لا يستطيعون حتى محاولة انتزاع الاستنكارات الواضحة للجشع من مواضعها في الوصايا الكتابيَّة التي وضعت أصول الأخلاق المسيحية. بل كان هدفهم عكس ذلك تمامًا: جَعْل الرجال والنساء يعيشون بحسب مشيئة الله كما تتجلَّى في كلمته ويُحقِّقها الروح القُدُس في قلوب المؤمنين. ماذا عَنَى هذا فيما يتعلق بالسلوك الاقتصادي والأشياء المادية؟

هنا كما هو الحال في العديد من المسائل الأخرى، اختلفَ الأنصار المناهضون

للكنيسة الرومانية فيما بينهم منذ بداية الإصلاح. وحتى منتصف عشرينيات القرن السادس عشر، جاءت أكثر تمظهرات حركة الإصلاح أهميةً وإثارةً للاضطرابات على الصعيد الاجتماعي -حرب الفلاحين الألمان- من المسيحيين الذين تبنُّوا رؤية راديكالية عن الاعتقاد التقليدي بأنَّ الإنجيل والخلاص لا ينفصلان عن الرغبات والسلوكيات البشرية التي تتعلق بالأشياء المادية. لذلك، انتقدوا التراتبيَّة الاجتماعية والاقتصادية الحالية واعتبروها غير عادلة وأدانوا الممارسات الاقتصادية السائدة باعتبارها غير مسيحية[102]. وأكَّد جاكوب شتراوس في كتيب نُشر لأول مرة في آيزناخ عام 1523، أنَّ «قبول الربا والتعامل به يتعارض بشكل واضح مع إنجيل المسيح»[103]. وكَتَبَ توماس مونتسر في سبتمبر 1524: «إنَّ أعظم الموبِقات في هذه الدنيا هي ألَّا يرغب أحدٌ في قضاء حَوائِج الفقراء المُعْتَازين»[104]. كما أنَّ المؤلف المجهول لديباجة مطالب ثوَّار سالزبورغ التي عُرِفت باسم *«البنود الأربعة والعشرين»*، والتي كُتِبَت في ربيع عام 1525، شَجَبَ «الفِتنة غير المسيحية، والسرقة الطاغية، والربا، والطُغيان، التي من خلالها جرى امتهان الحق الإلهي والعدالة ورفضهما ووطِئهما بالأقدام بصورة لا تخلو من الإثم والعدوان والاستهانة والسخرية والإكراه»[105]. وفي ربيع عام 1525 أيضًا، قال مؤلف كتيب مجهول من منطقة شوابيا العليا: «ليساعدنا الربّ على هذا الشقاء الذي لم نسمع به من قبل. إنَّهم يفرضون الجزية على الفقراء وينزعون مُخَّ عظامهم، ونحن علينا التعامل بالرِّبَا!... أين الطُغَاة وأَهْلُ الدِّمَاءِ الذين يأخذون الْجِبَايَةَ والْجِزْيَةَ والأُجْرَةَ، ويُسرفون ويُبدِّدون، في خزيٍ وإثمٍ، ما يجب أن يذهب إلى بيت المال العام لخدمة احتياجات الإقليم.... اللعنة على الطريقة الوثنية التي يعذبوننا بها نحن الفقراء! فأرواحنا مِلكٌ لرجال الدين وأجسادنا مِلكٌ للسلطات الزمنية العلمانية»[106]. وتعبيرًا عن الأمل الذي صَمَدَ بعد قمع الفلاحين، كَتَبَ هانز هيرغوت في كتابه *«التحوُّل الجديد للحياة المسيحية»* (*New Transformation of the Christian Life*) أنَّه «من أجل تعظيم مَجْدِ الله والخير العام، هل لي، وأنا رجلٌ فقير، أن أطَّلِع على الغيب، أن أعلم أن الله سوف يأخذُ جميع البيوت، والقرى، والقلاع، والكنائس والأديرة، ويبني حياةً جديدةً لن يقول فيها أحد، «هذه لي». فالمدن سَتَهْلَك، وتَصِيرَ بِيُوتِهَا رَوَابِيَ خَرِبَةً، ويغادرها أهْلُها

ومعهم حِرفهم، وتغدو القُرى غنيةً بالمتاعِ والناسِ، خالصةً من كل أثقالها، وأولئك الذين وُلِدُوا من الأَشْرَافِ سيموتون، ويَسْكُن العوام والسوقة بيوتهم»[107].

يمكن مضاعفة مثل هذه الأمثلة من منتصف عشرينيات القرن السادس عشر بقدرٍ كبيرٍ من التفصيل. فالبروتستانت عبَّروا عن أفكار مماثلة أثناء الثورة الإنجليزية، مثل جيرارد وينستانلي (1609-1676) في أواخر أربعينيات القرن السابع عشر[108]. وفي واحدة من أكثر التمظهرات الواقعية شمولًا عن الإصلاح الألماني المبكر، التي تجلَّت في انتفاضات 1524-1526، اتفق الأنصار مع التعاليم المسيحية في العصور الوسطى أنَّ الأشياء المادية (المال) والسلوكيات الاقتصادية لا يمكن فصلها عن الخلاص نفسه. ولكن لأنَّ الوقائع الحالية انحرفت بشدَّة عن كلمة الله، استلزَمَ الإنجيل نفسه مواجهة المظالم الاجتماعية والاقتصادية التي أنشأها التحالف القديم بين السلطات السياسية والكنسية، الذي وصفه مونتسر ببساطة بأنَّه «أعظم الموبِقات»[109].

وقد اتفقَ القائلون بتجديد المعموديَّة على أنَّ الخلاص متواشجٌ مع الوقائع الاقتصادية، وانشغلَ العديد منهم بالمظالم الاجتماعية والاقتصادية، وشاركوا مع إخوانهم الذين ساروا على دربهم في حرب الفلاحين. وعلى الرغم من اختلافاتهم العديدة، فإنَّ القائلين بتجديد المعموديَّة الأوائل، بدايةً من الإخوة السويسريين الأوائل في زيورخ وما حولها، كانوا مدفوعين برؤية مشتركة عن المال والمتاع و«الأَمْلاَك وَالْمُقْتَنَيَات» تستند إلى الإصحاح الثاني والإصحاح الرابع والإصحاح الخامس في سِفر أعمال الرسل[110]. فما طبَّقته المسيحية في العصور الوسطى على الأتقياء المُكرَّسين كان مِن مُراد الله لخلق الحياة المشتركة لجميع المؤمنين بوصفهم مُقْتَدِين بالمسيح. فغداة سحق الفلاحين وأنصارهم في عام 1525، غَيَّرَ القائلون بتجديد المعموديَّة تفسيرهم للمجتمع السِلَعِي: تَحوَّلَ من تمظهر بسيط للتكافل والتعاضد بين الإخوة السويسريين والمينونايت (بدايةً من أواخر ثلاثينيات القرن السادس عشر)، إلى «مجتمع سِلَعيٍّ مَشرُوع» سواء في مملكة مونستر الزائلة من القائلين بتجديد المعموديَّة أو بين جماعة الهوترتيين المورافيين؛ وهذه الأخيرة أصبحت طيلة عقود عدَّة الجماعة الأكثر نجاحًا بين الجماعات القائلة بتجديد المعموديَّة في القرن السادس عشر، بسبب الحماية

السياسية[111]. وعلى الرغم من الخلافات العديدة التي جعلت من القائلين بتجديد المعموديَّة انشقاقيين عقائديًّا ومن ثمَّ اجتماعيًّا، كانت جميع جماعات القائلين بتجديد المعموديَّة في القرن السادس عشر مناهضة للحياة التجارية والنزعة الاقتنائيَّة، تُعَظِّم العمل اليدوي وعيش الحياة البسيطة (كما تستمر مجتمعات الأميش من أتباع النظام القديم «Old Order Amish» في أمريكا الشمالية في فعل ذلك حتى اليوم). قَارَنَ مينو سيمونز، على سبيل المثال، بين زَكَّا، رَئِيسُ الْعَشَّارِينَ الذي صَعِدَ إِلَى جُمَّيْزَةٍ لكي يَرَى يسوع والذي أعطى نصف أمواله للمساكين (لو 19: 1-9)، وبين الأغنياء [الذين] يسعون إلى زيادة أموالهم وأملاكهم، وبناء البيوت الفاخرة، وإضافة الحقل إلى الآخر، الذين «يلتصقون بالجشع المَلعُون والمخزي، وبالمال النَّجِس، ويتصرفون بخشونة وغِلْظَة على الضدِ من المحبَّة»[112]. وبتعبير أرنولد سنايدر، «لم يكن هناك رجال مال ولا أعمال بين الإخوة السويسريين أو الهوترتيين أو المينونايت»[113]. وكان هذا هو الحال حتى العصر الذهبي الهولندي على الأقل؛ ففي ثلاثينيات القرن السابع عشر، على سبيل المثال، كان بعض المتورطين في المضاربات الجامحة على زهرة «التوليب» فيما عُرِفَ باسم «أزمة زهرة التوليب» أو «الهوس الخزامي» من المينونايت من عائلة دي كليرك، بما في ذلك التُّجَّار الأثرياء من أمستردام وهارلم وروتردام وأوتريخت[114].

وبقطع النظر عن حرب الفلاحين، والمونستريين في الفترة بين عامَي1534-1535، والثورة الإنجليزية، فإنَّ القمع السياسي ومن ثمَّ الأعداد الصغيرة من البروتستانت الراديكاليين أكَّدوا أنَّه في عصر الإصلاح كان تأثيرهم في المسائل الاقتصادية ضئيلًا مثل تأثيرهم في الثقافة الأوروبية في العموم. وكما رأينا، فالمصلحون الذين تحالفوا مع السلطات السياسية في تشكيل أنظمة طائفية بروتستانتية مُناصِرة للإصلاح الحاكمي المدعوم من السلطة السياسية -أي اللوثريون والبروتستانت المصلحون (بما في ذلك كنيسة إنجلترا)- كانت لديهم الفرصة لبسط نفوذهم في كل مكان. فالمصلحون الحاكميون رفضوا مساعي البروتستانت الراديكاليين لإعادة إنتاج الوقائع الاجتماعية والاقتصادية القائمة من خلال التمرُّد السياسي أو الانشقاق، رغم أنَّهم اتفقوا على أنَّ النزعة الاقتنائيَّة الجَشِعة كانت أمرًا خاطئًا ومُدمِّرًا للمجتمع، ويجب على السلطات المسيحية الواعية

تقويمها والسيطرة عليها جزء من التزامها بحراسة النظام الأخلاقي. ولكن بسبب نبذهم لأخلاقيات الفضيلة الغائية، رفض المصلحون الحاكميون الادِّعاء المسيحي القروسطي الذي تبنَّاه وعدَّله القائلون بإعادة أو تجديد المعمودية (Anabaptists)، وهو أنَّ أفعال المرء المتعلقة بالأشياء المادية (المال) قد أثَّرت أو يمكن أن تؤثِّر حقًّا في الخلاص الأبدي للإنسان. لذلك يتعيَّن علينا معرفة كلا الجانبين من البروتستانتية اللوثرية والإصلاحية من أجل فهم أهدافهما المنشودة -كل على حدته- فيما يتعلق بالوقائع الاقتصادية وتأثيراتها غير المنشودة في تطور النزعات الرأسمالية والاستهلاكيَّة.

رأى المصلحون الحاكميون من البروتستانت أنَّ السلوك الاقتصادي هو جزء من الأخلاق المسيحية، واستنكروا الجشع باعتباره خَطِيَّة، ووعظوا بالتحرُّر من المال والأملاك، وشدَّدوا على رعاية الفقراء والاهتمام بهم، وانتقدوا الذين فَضَّلوا رغباتهم على الخير العام. فحرية المسيحي لم تستلزمْ قطُّ تحررًا ماليًّا لفعل المرء ما يحلو له كفردٍ مستقل؛ بل كان ثمة إدراك متناقِض، كما قال لوثر، بأنَّ الانعتاق من القلق بشأن خلاص المرء من الله هو نفسه ما كان يُلْزِم المرء بخدمة الآخرين بدافع المحبَّة. ونقيض ذلك، ببساطة، هو السعي لتحقيق رغبات المرء. ومن ثمَّ، فمنذ خُطبته الأولى ضد الربا في عام 1519 من خلال حَضِّ القساوسة على الوعظ ضد الربا في عام 1540، اعتبرَ لوثر السلوك الاقتصادي المسيحي خاضعًا للإنجيل بالكليَّة. لقد استنكرَ «الفجوة الهائلة التي أحدثها الجشع»، وأدانَ العُجْب بالبضائع الأجنبية التي يشتريها الأغنياء عبر التجارة مع الأقاليم الأخرى، ورفضَ رغبة التُّجَّار في تعظيم أموالهم لأنَّ هذا «يُخَلِّي بين الناس والجَشَع ويفتح أبواب الجحيم». كما أنَّه تصوَّر العلاقات الاجتماعية المسيحية فيما يتعلق بالمال والمتاع الدنيويّ من منظور جذري. وفي عام 1524، كرَّرَ لوثر في كتابه *«عن التجارة والربا»* (*On Commerce and Usury*) ما قاله قبل أربع سنوات: كان على المسيحيين ألَّا يقاوموا هؤلاء الذين اغتنموا ممتلكاتهم الزمنية، بل كان عليهم أن يُعْطُوا المُعْتَازين (بما في ذلك الأعداء)، وأن يُقْرِضوا المال بدون ربا. (فهم، بطبيعة الحال، لم يكونوا يُقْرِضون قطُّ). فمعاملات الشراء والبيع -التي تحدَّثَ عنها لوثر بتسامح أقل بكثير من الأنصار في التقليد اللاهوتي المدرسيِّ الذي رفضه- لم تُفرِّق بين المسيحيين والوثنيين أو الأتراك أو اليهود[115].

اتفقَ مصلحون آخرون مع لوثر على أنَّ السلوك الاقتصادي مُتَأَصّلٌ في الأخلاق المسيحية، بقطع النظر عن موقفهم من المسائل العقائدية التي جعلتهم فِرَقًا وشيعًا. فعلى سبيل المثال، ردَّدَ زوينجلي الأفكار القروسطيَّة (والكتابيَّة) عن التحرُّر من المال والثروات، وجادلَ في عام 1523 بأنَّه «يجب أن ندرك أنَّ المال مال الله، وأن نكون مُسْتَعِدِّينَ دَائِمًا لأن نجعله رهن مشيئة الله وفي خدمته، كما لو أنَّنا لا نملكه. وإنَّني لأعجبُ كل العجب من غَنِي مؤمن يُعَلِّق قلبه بمتاعٍ دنيوي زائل»[116]. وقدَّمَ مارتن بوسر، مُعَلِّم ملك إنجلترا إدوارد السادس بعد مغادرته ستراسبورغ في عام 1549، في كتاب «*مملكة المسيح*» (*De regno Christi*) (1551) نموذجًا للكومنولث البروتستانتي الإصلاحي. كما كتبَ بوسر بعد عقد من الاستيلاء على الأراضي والممتلكات الرهبانية على يد الملك هنري الثامن وبيعها للمشترين المُتَلَهّفين بين طبقة النبلاء والأرستقراطيين: «من الواضح أيضًا أنَّ أحد الأسباب الرئيسية للخلافات والاضطرابات المدنية في الكومنولث هو الجشع، تلك العِلَّة التي يسعى كل واحد من خلالها إلى أن يكون أكثر مالًا من الآخر. والأغنياء منشغلون بأموالهم»[117]. وقبل ثلاث سنوات، قال روبرت كراولي، أحد هؤلاء اللاهوتيين الإدواردين الذين يُشار إليهم باسم «رجال الكومنولث»: «إذا لم يكن هناك إله، فهل يجوز أن يستخدم الناس أموالهم وأملاكهم كما يشاؤون [.] أو لو أنَّ الله لا يحاسبنا أن أنعمَ بها علينا». لكن هذا كان محض استيهام «لأنَّه طالما أنَّ لدينا إله، وأنَّ هذا الإله أعلنَ في الكتاب المقدَّس أنَّه جعل أهل الغِنى والمال وُكَلاءَ على خَزَائِنِه، وأنَّه سيحاسبهم على فَضْلِه ونِعْمَائِه: لا أظن أنَّ الآذان المسيحية تطيق سماع ذلك أكثر من سماعها لأقوال الترك»[118].

كالڤن، أيضًا، الذي كثيرًا ما اختلفَ مع لوثر لقبوله الاستشرافيّ للوقائع التجارية بوصفها الإطار الاقتصادي للعيش على هَدي الإنجيل المُستعاد، أصرَّ على خضوع الأشياء المادية لـ«تلك الغاية التي من أجلها خلقها الله وقَصَدَها لنا، بقدر ما خَلَقَها لِخَيْرِنا»، والتي تضمَّنت مشاركة الفرد في الحياة الاجتماعية الموجَّهة نحو الخير العام. ببساطة، لا مجال في الحياة المسيحية للتَرَف والانغماس في المَلَذَّات أو الجشع أو التحرُّريَّة الفردانية: «وَأَنَّكُمْ لَسْتُمْ لأَنْفُسِكُمْ» [1 كو6، 19]: لذلك لا يهيمن عقلنا ولا

إرادتنا على نوايانا وأفعالنا. نحن لسنا لأنفسنا: لذلك دعونا لا نُحدِّد السعي وراء ما هو نافع لجسدنا كغاية لنا. نحن لسنا لأنفسنا: لذلك، وبقدر ما هو جائِز، دعونا ننسى أنفسنا وكل ما لأنفسنا. لذلك، فإنَّ حاجة الإنسان للمَلْبَس، على سبيل المثال، لا تُجيزُ الخُيلاء الوثنيَّة والتفاخر باللباس الحاصل بين الأثرياء: «أين اعترافنا بفضل الله إن ركَّزنا عقولنا على بهاء ثيابنا؟»[119]. لقد تأثَّرَ كالڤن بالعهد الجديد وانشغلَ بمحنة المسيحيين الفقراء، وعاشَ في مدينة تَعُجُّ باللاجئين الهوجوينت من فرنسا في أربعينيات وخمسينيات القرن السادسْ عشر، وأعادَ تصوُّر الشماسة ورسَّخها كخدمة كنسيَّة مكرَّسة لرعاية الفقراء[120]. وعلى الرغم من قبوله «الواقعي» للربا (ارتفع الحد الأقصى لفوائد القروض في جنيف من 5 بالمائة إلى 667. بالمائة في عام 1557)، أكَّدَ كالڤن أنَّ المَجْلِس الكَنسي يراقب «الممارسات التجارية مثل الاحتيال والربا، والتلاعب بالأسعار، أو الاكتناز» ويعاقب عليها، تلك الممارسات التي شَكَلَّت ما بين خمسين ومائتين من حالاته سنويًّا منذ عام 1542 وحتى عام 1564[121]. كان من المفترض أن يؤدِّي استخدام المال بدافع المحبَّة إلى تسهيل انتشار الأشياء المادية من أجل الخير العام، لكنَّ الجشع والأنانية والغرور والخُيلاء جعلوا منها الوثن الذي سيطر على العالم[122].

وحتى فيما يتعلق بمسألة الربا، الذي كان يُعتَقَد -وما زال هناك مَن يجادل- أنَّها تشكِّل النقطة الاقتصادية الفاصلة بين الكاثوليكية الرجعيَّة المُفْتَرَضة والبروتستانتية التقدميَّة المزعومة؛ كانت الاختلافات بين الإصلاحيين الحاكميين من البروتستانت ومعاصريهم من الكاثوليك ظاهرية أكثر منها حقيقية. وقد فرَّق كالڤن بين القروض الربوية المَذمُومة (التي يسعى إليها المعوزون) وقروض الإنتاج غير الربوية المقبولة (التي يسعى إليها التُجَّار)، وهذا قد يبدو بمثابة تطوُّر مفاهيمي كبير مقارنةً بالتَحرِيم التقليدي للربا. بيدَ أنَّ كالڤن لم يكن يسعى لتحرير مشروع اقتصادي فردي؛ بل سعى من خلال مثل هذا التفريق إلى وضع حدود واضحة قد تكبح الشهوة الجامحة «للسعي وراء الصيت والغنى، والطمع في البطش والسيطرة، وتكديس الغِنى والمال، واقتناء كل المُغريات التي تُوحي بالعظمة والجاه»[123]. وقبل عقود، كان يوهانس إيك، في السنوات التي سبقت خصومته اللاهوتية مع لوثر، يُرَوِّج بين زملائه في الجامعة فكرته

لقبول معدل فائدة بنسبة 5 بالمائة على القروض التجارية التي كانت طيلة عقود عديدة الممارسة الفعلية في المدن التجارية في جنوب ألمانيا مثل أوغسبورغ ونورمبرغ[124]. وقد خَلَصَ المفكرون المدرسيون في العصور الوسطى إلى تفريقات مماثلة لتفريق كالڤن من خلال التأكيد على أهمية النوايا في الأخلاق، ووجدوا طرائق لاهوتية لتشريع الرِّبا. وفي هذه المسألة، سَلَّمَ اللاهوتيون في العصور الوسطى المتأخرة، أمثال الراهب الفرنسيسكاني برناردينو السياني والأسقف الدومينيكاني أنطونينو الفلورنسي (1389-1459)، الراية، كما كانت، إلى اليسوعيين الجُدد في النصف الثاني من القرن السادس عشر، الذين انشغلوا بأسئلة مماثلة في سياق سياسي وديني مُتغيِّر بالكليَّة[125]. وقد خَلَصَ اللاهوتيون الكاثوليك والفقهاء الكنسيون، في الأصل، إلى نفس ما خَلَصَ إليه كالڤن في موقفه الجديد عن الربا، وإن كان بشكل مختلف وبصورة غير مباشرة. وعلى الضد من ذلك، ظلَّ الطهوريون الإليزابيثيون واليعقوبيون منشغلين بالربا الذي فُهِمَ وفق مصطلحات فِضفاضة بوصفه ممارسات اقتصادية أنانية وغير عادلة؛ وهو انشغالٌ جلبه الطهوريون الأوائل في إنجلترا الجديدة عبر المحيط الأطلسي في ثلاثينيات القرن السابع عشر، وشَكَّلَ الخطاب والحقل المعرفي الاقتصادي في السنوات الأولى من مستعمرة خليج ماساتشوستس[126].

وخلاصة القول واضحة، وهي أن الإصلاحيين الحاكميين بمن في ذلك كالڤن، مثلهم كمثل البروتستانت الراديكاليين، قد أدانوا بشكل قاطع الجشع والفردانيَّة الاقتنائيَّة وأي فصل للسلوك الاقتصادي عن أخلاق الكتاب المقدس أو الخير العام. وعلى الرغم من رفضهم للفقر الاختياري باعتباره وسيلة للتعبير عن القداسة المسيحية، فإنَّ مواقفهم عن العلاقة الإنسانية الصحيحة بالأشياء المادية والنزعة الاقتنائيَّة أقرب بكثير إلى مواقف المسيحية في العصور الوسطى منها إلى الافتراضات المركزية للرأسمالية والنزعة الاستهلاكية الغربية الحديثة. ورغم أن الإصلاحيين الحاكميين رفضوا سلطة الكنيسة الرومانية وتفسيراتها للكتاب المقدَّس من نواحٍ عديدة، فإنَّهم كانوا يدركون أنَّ المسائل الأساسية في الكتاب المقدَّس والمتعلقة بالسعي وراء الأشياء المادية واقتنائها وامتلاكها واستخدامها لا يمكن إنكارها دون رفض كلمة الله.

ومع ذلك، كما رأينا في الفصل السابق، اختلف اللوثريون والبروتستانت المُصلحون مع معاصريهم الكاثوليك حول أخلاقيات الفضيلة الغائية وعلاقتها برخاء الإنسان والخلاص الأبدي. فأفعال الفرد -بما في ذلك الشراء والبيع والاقتناء والاقتراض والإقراض والتمويل- لم تؤدِّ إلى خلاص المرء، الذي كان عطيةً مجانيةً من لدن الله، بالإيمان وحده، من خلال النعمة وحدها، للذين اختارهم الله دون غيرهم. وكانت التجربة الاستثنائية المتمثِّلة في انتشال الإنسان من أعماق الرذيلة والضلال هي بالتحديد ما أنتجَ (أو كان من المفترض أن يُنْتِج) الامتنان الغامر والوضوح والحَمِيّة للتصرُّف بطرائق تتفق مع مشيئة الله وتُقَدِّسُها، وهذا اقتضى بطبيعة الحال البناء المشترك والدعم الاجتماعي للمجتمعات الأخلاقية. إنَّ الادِّعاء بأنَّ أفعال المرء أثَّرت في منزلته عند الله كانت الخَطِيَّة المتعلقة بـ «أعمال البر» الناتجة عن أنانية الإنسان والالتفات إلى ذاته، كانت الكذبة البابويَّة القائلة بأنَّ المسيحيين تعاونوا مع الله أو شاركوا في خلاصهم بطريقة ما، وادَّعوا لأنفسهم ما ليس لهم، بل ما هو من فَلَاحِ عَمَل الله. ورغم أنَّ اللاهوتيين من البروتستانت الحاكميين [المدعومين من السلطة الحاكمة] في القرن السابع عشر ظلّوا كتابيين بشكل واضح وتقليديين إلى حد كبير فيما يخص جوهر فكرهم الاقتصادي، ورغم رفضهم للفقر الاختياري، فإنَّ رفضهم لأخلاق الفضيلة كان له آثار غير مباشرة في نشأة الرأسمالية الحديثة.

هنا قد تكون أطروحة ماكس ڤيبر ذات صلة بالبروتستانتية الإصلاحية في الحقبة الحديثة المبكرة، بدرجة ما على أقل تقدير، ولكن ليس بسبب القلق المُفْتَرَض بشأن منزلة الفرد المُخْتَار التي أدَّى العمل المحموم من أجل الظفر بها إلى الطمأنينة والسكينة. وعلى الرغم من أنَّ هذا قد يكون هو الحال بالنسبة لبعض الأتقياء البَارِّين، فإنَّ نقيض ذلك يبدو أقرب إلى الصواب: بحسب البروتستانت المصلحين، كان العمل المُنضَبِط والصالح والجادّ في مهنة المرء الدنيوية هو الاستجابة القويمة والشاكِرة لعطية الله البائِنة، أي الخلاص. وبحسب مِهنة الفرد، قد يُتَرْجَم هذا إلى نجاح مادي بقدر تَبَنِّي العمل وفِعْلُه. وقد يعني المزيد من السِلَع والمزيد من الأموال بين التُجَّار لإعادة توزيعها من أجل إغاثة الفقراء ومن أجل الخير العام بحسب تعاليم الكتاب المقدَّس ومقتضيات

المحبَّة المسيحية، كما أوضحَ أوموبونو من كريمونا قبل أربعة قرون. وإذا تصرَّف العديد من الناس على نحوٍ مماثل -وباستثناء إنجلترا الجديدة الطهورية وربما اسكتلندا في القرن السابع عشر، فمن غير المحتمل أن يكون للبروتستانتية الإصلاحية هذا النوع من التأثير الاجتماعي التوسعي والتحويلي[127]- لربما غيَّرَ سلوكهم الجماعي ثقافة العمل كما افْتَرَضَ ڤيبر، في اتجاه مزيد من الاجتهاد والمثابرة وضبط النفس وتهذيبها. وحتى في غياب التحوُّل المجتمعي، فإذا كان ثمة أفراد يرفضون المعتقدات المستنهِضة للهِمَم والغاية من عملهم كبروتستانت مُصلحين، فإنَّ انضباط عملهم المُنثَقِف، على الرغم من جذوره المتأصلة في الامتنان الديني، قد يُعاد توجيهه إلى رغباتهم وليس إلى الخير العام، وذلك بحسب تفسير اللاهوتيين البروتستانت المصلحين.

هذا، بطبيعة الحال، ما لم يُعاد تعريف جميع المساعي الاقتنائيَّة باعتبارها تُسهِم في إعادة تعريف الخير العام. مؤخرًا، أضاف مارك فاليري بعض المعلومات التاريخية على تكهنات ڤيبر، وحَلَّلَ السيرورة التي بموجبها رَفَضَ البروتستانت الإنجليز على وجه العموم والطهوريون في إنجلترا الجديدة على وجه الخصوص وجهات النظر الاقتصادية البروتستانتية الإصلاحية الموروثة بين ثلاثينيات القرن السابع عشر ومطلع القرن الثامن عشر، من خلال «تعاظم الممارسات اليومية والتَّدَبُر الديني المنتظم على مدى فترة طويلة من الزمن»[128]. كان هذا تطورًا داخليًّا طويل الأمد في البروتستانتية الإصلاحية نشأَ عن مفاهيم جديدة للرخاء البشري من لَدُن الله، وعَكَسَ أيضًا مفهوم «هجرة المقدَّس» من الكنيسة إلى الدولة عند جون بوسي[129]؛ وفي ظلِّ هذا التطوُّر رَضَخ الانشغال المشترك والمكَرَّس في الأخير إلى الأعمال العلمانية التي حَدَّدها الأفراد بأنفسهم في «مجال عمومي» منزوع السحر، حيث تَعلَّمَ أحفاد البروتستانت في عصر الإصلاح فصل السلوك الاقتصادي عن النزوعات الجوَّانيَّة. لذلك، فعندما يُسأل المرء عن قراراته أو أولوياته، يمكنه حينها أن يُجيب، من «مجال خصوصي» تكميلي ومحميّ سياسيًّا، بقاعدة جوهرية غربية حديثة كانت لتصدم قادة البروتستانت المصلحين في القرن السادس عشر: «اهتم بأمورك الخاصة، واتْرُك ما لا يَعْنِيك».

يبدو أنَّ سيرورة مماثلة، ولكنها مختلفة إلى حد ما، أثَّرَت في اللوثريَّة إبان الحقبة

الحديثة المبكرة. فبالنظر إلى هيمنة الدول على الكنائس، ربما كانت الفروقات الحادَّة في عقيدة الملكتين بين الإيمان والسياسة، وبين الإِنْسَانِ الْبَاطِنِ والإِنْسَانِ البرَّانيِّ (الإنسان الْخَارِجُ)، وبين حرية المسيحي وطاعة السلطات الزمنية العلمانية، ربما كانت تلك الفروقات أكثر أهمية من أخلاقيات العمل الصارمة من ناحية التأثير غير المباشر في نشأة الرأسمالية الحديثة. فمن خلال ترك الممارسة العامة للسلطة -عن قصدٍ ونية- للسلطات السياسية، كان لهذه السلطات مسؤولية مشروعة عن السياسات والممارسات المتعلقة بالأشياء المادية وكذلك السيطرة على أجساد رعاياها. وبحسب لوثر، لم يعترض المسيحيون على هذا الأمر؛ ذلك لأنَّه مهما كان غضب الشيطان في عالَم يسيطر عليه الجشع والرغبة والقوة، لم يستطع أمير هذا العالم زعزعة اليقين الجوَّاني الراسخ في قلب المؤمن بالخلاص الذي ظَفَرَ به المسيح. كما قال لوثر لإيراسموس بعبارات لا لبس فيها: «يجب حراسة الإنجيل والذَبُّ عنه حتى الموت، وإن أُلْقِيَ العالَم بأسره في نَيرِ الحرب ورَزَحَ تحت وطأة الاضطرابات، بل حتى لو انهار وعَمَّته الفوضى وصار لاَ شَيْءٍ وانْدَثَر»[130]. فمن ملاذ كنيسة الله الحصينة وغير المنظورة، يمكن للمسيحيين أن يتجاهلوا تبنِّي العالم المعادي للمسيح للنزعة الاقتنائيَّة الأنانية وفي الوقت نفسه صيانة إيمانهم. لقد كانت الجوَّانيَّة الراسخة (السَّرِيرَة) للمسيحيين المُخلَّصين، باعتبارهم قديسين وخُطاة في آنٍ واحد، هي الملاذ الآمن حتى لو ذهب العالَم إلى الجحيم، سواء في القرن السادس عشر، أثناء حرب الثلاثين عامًا، أو بعد ذلك بفترة طويلة، في ظروف العمل أثناء عصر التصنيع الألماني في العقود التي سبقت عام 1871 وبعده، وأثناء الحرب العالمية الأولى، وسط التضخم المفرط في جمهورية فايمار، أو خلال محاولة رايخ هتلر الهيمنة على أوروبا على جبهتين[131].

شارك اللوثريون والبروتستانت المصلحون مع الجانسينيين في القرن السابع عشر تأثيرًا نهائيًّا مهمًّا وغير مباشر في النشأة اللاحقة للرأسمالية والنزعة الاستهلاكية في رفضهم لأخلاقيات الفضيلة في المسيحية القروسطية. كما أنَّ ادِّعاءاتهم الأوغسطينية المفرطة عن فساد الطبيعة البشرية الساقطة -لا يوجد مَن يستحق نعمة الله فينا بحيث تؤدي ممارسة الفضائل الأخلاقية وإعمال العقل إلى رخاء الجنس البشري- تضمَّنت

أفكارًا عن قوة النوازع أو العواطف التي لا تُقْهَر، وعجز البشر عن كبح جماحها. فعلى سبيل المثال، في كتاب «*المواضع*» (*Loci communes*)، الذي نُشِرَ لأول مرة عام 1521 وأُعيد طبعه في القرن السادس عشر، رَدَّدَ فيليب ميلانكتون وجهة نظر لوثر بأنَّه «ليس لنا سلطان على نوازعنا وعواطفنا». إذ إنَّنا من خلال الممارسة والخبرة نكتشف أنَّ الإرادة لا تستطيع وحدها أن تُقوِّض المحبَّة أو الكراهية أو النوازع والعواطف المماثلة، بل لا يقهر النوازع إلَّا النوازع. يقول ميلانكتون: «إنَّني أنكر وجود أي قوة في الإنسان يمكنها مقاومة النوازع بجديَّة، وأعتقد أنَّ تلك الأفعال المزعومة ليست سوى فكر مُبتَدَع من العقل»[132]. كان هذا الاعتقاد مرتبطًا بالتبرير بالإيمان وحده من خلال النعمة وحدها: فقط لو قادَ الله الإرادة مثل فارس على ظهر بَغْلٍ حرون جَامِحَ (بحسب تشبيه لوثر)، فربما يعيش البشر، أقله إلى حد ما، كما لو أنَّهم (بل الله) سيطروا على نوازعهم الأنانية والخَطِيَّة التي لا مناص منها. إذ ليس فقط الخلاص الأبديِّ ولكن أي سيطرة حقيقية على الرغبات الأنانية في هذه الحياة تعتمد على عِناية الله التي شملت كل شيء. وإذا تبنَّى المرء هذه الرؤية عن البشر لكنَّه تخلَّى عن الرؤية المسيحية للعالم ولاهوت النعمة، بعد أن رفضَ أخلاقيات الفضيلة المسيحية، سيُترك المرء مع أناس تسوقهم نوازع لا مَناص منها يسعون دائمًا إلى إشباع رغباتهم الأنانية. لكنَّ مثل هذه الرغبات لن تكون بالضرورة خَطِيَّة، بل قد تكون فاضلة وعقلانية، شريطة أن يُعيد المرء تعريف الفضيلة ويُعيد تصوُّر غاية الحياة البشرية، كما فعل مكيافيلي بطريقته الخاصة وفي سياقه الخاص. وبالتزامن مع تحوُّل أخلاق النزعة الاقتنائيَّة في البروتستانتية الإنجليزية كما حلَّلها فاليري، هذا أيضًا ما سيفعله هوبز وهيوم بطريقتهما الخاصة، وكذلك آدم سميث.

وحتى هذا التأثير غير المباشر للإصلاحيين الحاكميين البروتستانت في نشأة الرأسمالية والنزعة الاستهلاكية الحديثة ربما كان أقل أهمية مما اعتقد العديد من العلماء. بيدَ أنَّ العامل الأكثر أهمية هو العنف الديني والسياسي بين الأنظمة البروتستانتية للإصلاحيين الحاكميين وبين الأنظمة الكاثوليكية، من النزاعات بين الأقاليم السويسرية في أواخر عشرينيات القرن السادس عشر وحتى حرب الثلاثين عامًا، والحروب الأهلية في إنجلترا خلال أربعينيات القرن السابع عشر، بالإضافة

إلى العداوات بين الفُرقاء الإسبان والفرنسيين، والإمبراطوريات الطائفية الإنجليزية التي صمدت لفترة أطول. يبدو أنَّ هناك بعض الأسباب التي تجعلنا نتصوَّر أنَّه بدون الإصلاح لنشأت سيرورة تبنِّي اجتماعي واسعة النطاق لتهذيب النفس التنسُّكي ونبذ التراتبيَّة الاجتماعية والاقتصادية، ولغيَّرت المسار الاقتصادي الشامل للعالم المسيحي بين القرنين الحادي عشر والسادس عشر. لكن لا يوجد أسباب عديدة للشكِّ في أنَّ الرغبات والسلوكيات المتعلقة بالأشياء المادية كانت ستظل جزءًا من خطاب مسيحي أخلاقي عام وممارسات أخلاقية مشتركة، على الرغم من علاقتهما المتوترة. لكن مع الإصلاح، وكما حصل بالفعل، حدث العكس: انفصل السوق عن الأخلاق المسيحية الموروثة بشكل متزايد، مما أزال القيود الأخلاقية التي وقفت حجر عثرة أمام تَشكُّل مجتمع رأسمالي واستهلاكي في الأخير.

إنَّ المفارقة الكبرى في عصر الإصلاح، من ناحية الاقتصاد، تكمن في أنَّ الكاثوليك والبروتستانت من الإصلاحيين الحاكميين والبروتستانت الراديكاليين جميعهم قد افتعلوا -رغمًا عنهم- نفس الأمور التي أدانوها من قبل، فخلافاتهم العقائدية ولجاجهم المذهبي والعداء المتبادل بينهم كل ذلك أسهم -كما كان متوقَّعًا- في الانتشار التفاعلي للسلوكيات الاجتماعية، وإنشاء المؤسسات، وصياغة الأيديولوجيات التي باجتماعها خلقت النزعات الرأسمالية والاستهلاكية الغربية الحديثة. وقد أدَّى النِزَاع حول الكتاب المقدَّس إلى تقويض التعاليم الكتابيَّة عن الرغبات البشرية والأشياء المادية. وأفضت العداوات بين المجتمعات الأخلاقية المسيحية إلى تحرير ممارسات السوق من الأخلاق المسيحية التقليدية وإنتاج مجتمع السوق. وأثارت الإمبراطوريات الطائفية والفِرَقيَّة المتصارِعة تَمَثُّلات قومية موازية للعناية الإلهية التي نظرت إلى المال والسلطة والرخاء بوصفها دلائل على نعمة الله، ومن ثمَّ إعادة صياغة الجشع التجاري كواجب مشروع سياسيًّا ودينيًّا. وأدَّت الأزمات العقائدية إلى قبول واسع النطاق ديموغرافيًا ومتجاوِز للطائفيَّة والفِرَقيَّة من المسيحيين للممارسات والقيم التي كانت مناقضة للتعاليم المسيحية منذ يسوع وبولس الرسول. وأفضت الاضطرابات الناتجة عن الخلافات العقائدية بين المسيحيين إلى شرعية النزعة الاقتنائيَّة والمفهوم الغربي الغريب -على

الرغم من أنه أصبح طبيعيًّا الآن- بأنَّ «مستوى المعيشة» لا يشير إلى نموذج إنساني معياري ولا حتى إلى تعاليم أخلاقية، بل إلى كمية وجودة من ممتلكات المرء المادية والثروة المقترنة بها. وعَجَّلَت الخلافات حول الخير المسيحي الموضوعي -دون قصد- بقبول الحياة السِلَعِيَّة بوصفها الحياة الطيبة ضمن أخلاق الحقوق الرسمية التي استمت بها الدول الغربية المهيمنة والحديثة. بتعبير توماس هوبز، «إنَّ الرغبة في الراحة والمتعة الحسيَّة تجعل الناس مستعدِّين لأن يطيعوا سلطة مشتركة»[133].

لقد اضطلعت معتقدات الحُكَّام وأولوياتهم وقراراتهم وأفعالهم بدور بالغ الأهمية في هذه السيرورة المعقَّدة. وقد رأينا أن هيمنتهم على الكنائس، سواء كانت اللوثرية أو البروتستانتية الإصلاحية (بما في ذلك كنيسة إنجلترا) أو الكاثوليكية، جعلتهم في وضع يسمح لهم بتعزيز تنفيذ رغبات اللاهوتيين في إنشاء مجتمعات أخلاقية توازي النفوذ السياسي للنظام. كما أنَّ قمع المنشقِّين الدينيين الذين رفضوا مجتمع السيادة الأخلاقي من الناحيتين العقائدية والاجتماعية كان جزءًا أساسيًا من الطائفية والفِرَقِيَّة السائدة آنذاك. بالإضافة إلى ذلك، فإنَّ ممارسة الحُكَّام للسلطة العامَّة مَكَّنتهم من شن حرب في سبيل الله ضد أعدائه، وهي قضية (كما ذكَّرَهُم كثير من اللاهوتيين) أسمى من أي رغبة شخصية أو مجدٍ دنيوي. وكما أَيَّدَ الله، في عهده القديم، بني إسرائيل ونَصَرَهُم على أعدائهم، كان الرب ليؤيِّد أحبائه أبناء العهد الجديد، ويُحسِن إليهم ويَزِيدهم خَيْرًا. فلا ريب في أنَّ الله كان يقف مع الحق والخير والعدل والبِر- مَن يستطيع أن ينكر ذلك؟ ومن ثمَّ فإنَّ الحُكَّام والمسيحيين الآخرين الذين قرَّروا القتال في سبيل الله وحقيقته، كما فعل الكثيرون بين عشرينيات القرن السادس عشر وأربعينيات القرن السابع عشر، كان لديهم سبب وجيه للاعتقاد بأنَّهم سينتصرون، وأنَّ الرب سيُجْزِلَ لهم العطاء على إخلاصهم (من بين أمور أخرى) بأن يزيدهم من خيره ويعطيهم من فضله. فالالتزام الإسباني بالكنيسة الرومانية، على سبيل المثال، فَسَّرَ سبب اقتران حمولات السفن من الفضة بالتبشير المكرَّس بالعالم الجديد. فغداة تشييد إمبراطورية استعمارية تضمَّنت تعميد العمَّال الهنود وأجبرت العثمانيين على التراجع في البحر الأبيض المتوسط في معركة ليبانتو عام 1571، كانت الجيوش المرتزقة للملوك الكاثوليك مجبرةً على قمع

المتمردين الهراطقة في الثورة الهولندية. وقد اقترن الرخاء المادي بالالتزام المسيحي كعطيَّةٍ من الله ودلالة على قبوله سواء بين الكاثوليك الإسبان أو البروتستانت الإنجليز. كما جاء في الشعار أسفل صورة القائد العسكري الإسباني برناردو دي فارغاس ماتشوكا في عام 1599: «بالبوصلة وبالسيف سنغزو العالم»[134].

كانت عناية الله الخَفيَّة بمثابة التذكير الواضح والمُضَاعَف للمسيحيين في الحقبة الحديثة المبكرة الذين فكَّروا بهذه الطريقة في منتصف القرن السابع عشر. أولًا، لم تَجرِ الأمور كما تَمَنَّوْا، إذ لم يحقِّقَ الله أَمَانِيَّهم، ولم يحقِّق أي من الخصوم في الصراعات الدينية السياسية الرئيسية من حرب شمال كالديك وصُلح أوغسبورغ (1555) حتى حرب الثلاثين عامًا ومعاهدة ويستفاليا (1648) أهدافهم الرئيسية. واستمر وجود الهراطقة وواصلَ البابويون صمودهم -بقطع النظر عن عددهم- سواء في الإمبراطورية الرومانية المقدَّسة وفرنسا وإنجلترا وسويسرا وبوهيميا والأراضي المنخفضة. الأمر الأكثر إثارة للحيرة هو أنَّ أحدث دولة في أوروبا التي أعلنت عن نفسها كدولة مستقلة آنذاك -الجمهورية الهولندية- تجنَّبت عمدًا الوحدة الطائفية، وكانت مزدهرة من الناحية المادية، في تناقض صارخ مع مواردها الطبيعية الضعيفة. لكنَّ اللافت للنظر في عصر الملوك الباروكيين المُتَصَلِّفِينَ هو أنَّ هذه «القَبَاحَة البِنيَويَّة» اللامركزية والعوار التأسيسي، وهذا «المسخ السياسي» لم يَقِفوا حجر عثرة أمام إسبانيا التي كانت دولة قوية طيلة ثمانين عامًا، والتي مَوَّلت حربها بدهاءٍ كبير بينما ازداد ثراء حُكَّامها الحضريون وتُجَّارها في الوقت نفسه[135].

كيف حدث ذلك؟ الإجابة: من خلال إقصاء الأسئلة المعنيَّة بالحقيقة المسيحية عِوضًا عن ترك العقيدة تُملي عملية صنع القرار السياسي. هذه الإجابة أَرْبَكت المُلتزمين من الكاثوليك والبروتستانت على السَّواء. وعلى النقيض من ذلك، وقعَ قادة الجمهورية الهولندية تحت نير التبنِّي الفعلي لمعيار مناقِض للإنجيل -السعي الجَشِع لتحقيق الربح- للدفاع عن الحريات السياسية التقليدية الخاصة ضد الحكم الإسباني. ورأى الحُكَّام الهولنديون آثار الكاثوليكية المتشدِّدة، والكالفينية النِضاليّة، والحرب على التجارة في المقاطعات الجنوبية (الواقعة تحت السيطرة الإسبانية بعد 1585) وفي

فرنسا. لذلك، كانت تجربتهم تسير في الاتجاه الخطأ. فعلى سبيل المثال، عُرِضَ على عُمَّال النسيج المضطهدين والمحَاصَرين من منطقة الفلمنك (الفلاندر) اللجوء في مدينة لايدن، وبحلول عام 1600 حوَّلوا المدينة من مدينة تفتقر إلى التصنيع إلى قوة أوروبية لإنتاج الأقمشة لم ينافسها سوى مدينة ليون في القرن السابع عشر. كما أنَّ الصعوبات الاقتصادية في مدينة أنتويرب بدأت قبل الثورة الهولندية ولكنها تفاقمت بسبب الاضطرابات التي حدثت فيها، مما أدَّى إلى هجرة التُّجَّار إلى مدن أخرى في شمال أوروبا، وخاصة مدينة أمستردام بحلول أواخر تسعينيات القرن السادس عشر[136]. كما أدركَ الحُكَّام الحضريون للجمهورية الهولندية النزعة النضالية لدى البروتستانت المُصلحين (التي أدَّت دورًا حاسمًا في نجاح الثورة الهولندية في سبعينيات القرن السادس عشر)، واعتقدوا أنَّ تعيين وزراء من المُصلحين بدلًا من رجال الدين الكاثوليك المعزولين من المرجح أن يعرقل حركة التجارة والنزعة الاقتنائيَّة التي قادتها. لذلك، فإنَّه مع وضع التجارة على رأس أولوياتهم على حساب الطائفية والمذهبية، وافقَ هؤلاء الحُكَّام على دعم كنيسة بروتستانتية عامة ذات امتياز، ولكن دون جعلها دين الدولة الإلزامي بطريقة مماثلة للأنظمة الطائفية في بلدان أخرى.

بلغت المنافع المادية الكبيرة وحركة الشراء الضخمة والمشاركة الواسعة مدًى بعيدًا بدرجة كافية في التراتبيَّة الاجتماعية والاقتصادية مما سَمَحَ للهولنديين بالصمود أمام أخطر أزماتهم الدينية والسياسية دون تكلفة اقتصادية كبيرة؛ وهي الصراعات بين المُحتَجِّين الأرمينيانيين والمُحتَجِّين الكالڤينيين في عام 1610. فلم يكن لمئات الكتب الجَدلية أي تأثير في السفن المُحمَّلة بالتوابل التابعة لشركة الهند الشرقية الهولندية العائدة من جنوب المحيط الهادئ، كما أنَّ العنف المنتشر في الشوارع بين الرجال والنساء المُسيَّسين دينيًّا والساخطين اقتصاديًّا في مدن هولندا لم يعرقل عمليات بورصة أمستردام الجديدة (التي أُنْشِئَت في عام 1608) أو المصرف (1609)[137]، وانتصار المناهضين لجماعة المُحتَجِّين (الريمونسترانتيون) في المَجْمَع الكنسي بمدينة دوردريخت (1618-1619) لم يُعطِّل السوق، حيث جرت أعمال التجارة على النحو المعتاد. وبتعبير هارولد كوك: «بحلول ثلاثينيات القرن السابع عشر، أنشأ التُّجَّار

الهولنديون دولةً تشبه شركة تجارية قوية، الجمهورية-الشركة»[138]. في الجانب الآخر من القنال، وفي تناقضٍ صارخ، كانت إنجلترا على وشك الدخول في اضطرابات دينية وسياسية طاحنة طيلة أكثر من عقد من الزمان، بما في ذلك حربين أهليتين، وإعدام ملك، وانتشار جماعات بروتستانتية متطرفة لم تشهدها أوروبا منذ عشرينيات القرن السادس عشر. تُرى ما مدى اختلاف الهولنديين: اللوحة الشهيرة لأعضاء نقابة صانعي الأقمشة في أمستردام التي رسمها رامبرانت في عام 1662 اشتملت على كل من كالڤيني، ومُحْتَج أو مُنشق، واثنين من الكاثوليك، ومينونايت ينحدر من الفريزيان. تتطابق اللوحة مع تعليقات ويليام تيمبل بعد عقدٍ من الزمن عن الطريقة التي أدَّت بها الفَرْدَنَة الهولندية للتفضيل الديني، وفصل الدين عن بقية مناحي الحياة، إلى تمهيد الطريق لما سمَّاه سيمون شاما «خِزْي الثَرَاء»[139].

كان المعاصرون آنذاك، على الرغم من تقييمهم الخاص، يدركون جيدًا أنَّ التحوُّلات التي أحدثتها التجارة والنزعة الاستهلاكية لم تصل إلى الغاية المنشودة، أو إلى الحياة كما عرفها أسلافهم؛ إذ لم يغفل المسيحيون الهولنديون اليقظون من أي كنيسة عن ملاحظة أنَّ القيم والأولويات الواقعية لعالمهم تتعارض بصورة متزايدة مع تعاليم المسيح حول الإيثار ومتاع الدنيا. وكانت النزعة الاقتنائيَّة المقبولة اجتماعيًّا تتقدم بنفس سرعة استصلاح الأراضي في هولندا وزيلاند، حسبما رأى المينونايت الذين حافظوا على عداء أسلافهم للتجارة. كما عبَّرَ تيلمان يانس فان براخت، الوزير الفلمنكي من المينونايت بمدينة دوردريخت، في عام 1660 عن وجهة نظر غير منطقية ولكنها مُقنِعة بأنَّ فيضان الأشياء المادية المتدفقة إلى الأقاليم المتحدة جعل الحاضر «أكثر خطورة» من الاضطهاد العلني للقائلين بتجديد المعموديَّة في القرن السادس عشر. لقد اشْتَعَلَ غَضَبُ الشيطان، والآن هو يغوي الناس ويُضِلَّهم بمكرٍ ودهاء. تُرى ما الأشد ضررًا على النفوس؟ اخْتَصَّ فان براخت التجارة الواسعة، والبيوت الفاخرة، والثياب الفخمة، والولائم الباذخة كجزء من الطريقة التي أغوى بها الشيطان «أهل المدينة الذين يعرفون أمور دينهم ويعبدون الله والذين، كما يقولون، سينالون الخلاص، والذين يُمجِّدون الله وكلمته ويُسبِّحونه... ومع ذلك، يُظهر العديد منهم

(وهذا ما يُغوي البُسطاء منهم) أنَّ العالَم صديقهم الحبيب، ودليل قلوبهم؛ لأنَّ غاية أفعالهم هي خدمته، ومن ثمَّ يكون بوسعهم نَيْل عطاياه التي تبدو جميلة في ظاهرها ولكنها مُضَلِّلة»[140]. إنَّ مثل هذه السلوكيات الخطيرة والشائعة «تتجلَّى باستمرار أمام أعيننا، وهي أكثر ضررًا وخطورة بقدر ما يُعْلِن بعض الجَسَدِيِّينَ الدُنْيَوِيِّين أنَّها مُبَاحة لأنَّها محايدة، لا صالحة ولا شريرة»[141]. أو أنَّها أكثر من مجرد مُبَاحة. كاسبار فان بيرلي (كاسباروس بارلاوس)، على سبيل المثال، في خطابه الافتتاحي لمكتبة أمستردام الجديدة في عام 1632، ذهب إلى ما هو أبعد من مجرد الإباحة والحياد الأخلاقي، وامتدحَ التجارة باعتبارها مفتاح الحياة الطيبة من الناحيتين المادية والفكرية[142].

على الرغم من أنَّ الحُكَّام الذين أيَّدوا الأيديولوجيا الهولندية الحاكِمة عَظَّموا التجارة وفضَّلوها على ادِّعاءات الحقيقة الخاصة بأي جماعة مسيحية، بما في ذلك ادِّعاءات الكنائس الإصلاحية ذات الامتيازات السياسية، فإنَّ المسيحيين الهولنديين لم يتخلوا فجأة عن ممارسة معتقداتهم، مهمَّا كان جوهرها، من أجل فردانيَّة إلحاديَّة مُنْغَمِسَة في الملذات، أكثر مما فعل البروتستانت في إنجلترا وفي إنجلترا الجديدة في أواخر القرن السابع عشر ومطلع القرن الثامن عشر. إذ إنَّه في مجتمعهم المتنوع دينيًّا وجماعاته الأخلاقية الكنسيَّة المتباينة، ومع وجود العديد من الرجال والنساء الذين مارسوا حريتهم الدينية من خلال اختيار عدم الانتماء إلى أي كنيسة، احتفظ الهولنديون باهتمامهم بجني الأموال لخدمة الآخرين بطرائق تُذكِّرنا بالتُجَّار الإيطاليين في القرن الخامس عشر[143]. وفي ذروة «أزمة زهرة التوليب» أو «الهوس الخزامي» أو «جنون التوليب»، على سبيل المثال، اجتمعت المحبَّة المسيحية والمضاربة المالية المستعرة في مزاد للعقارات أُقيم في مدينة الكمار في 5 فبراير 1637، حيث بِيعَت زهرة توليب واحدة فقط مقابل 5200 جيلدر، أي أكثر من عشرين ضعف متوسط الأجر السنوي لعاملٍ حضري، لكن المزاد جَمَعَ 90 ألف جيلدر لدار الأيتام في مدينة الكمار[144]. وفي غضون أسبوع، انفجرت فقاعة المضاربة[145]. وبحسب مارتن براك: «كانت أزمة جنون التوليب (1636 - 1637) نتيجة منطقية للاقتصاد الهولندي المزدهر، الذي شهدَ نموًّا هائلًا في الخمسين سنة التي سبقت تلك الأزمة، وهو النمو الذي تركَ مقاطعة

هولندا مع وفرة من الأموال السائلة»[146]. وبهذه الأموال، فعلَ الهولنديون ما يحلو لهم. وبحسب فهم اللاهوتيين في العصور الوسطى، كان المال الوسيلة لأي شيء وكل شيء، بما في ذلك شراء بصيلات الزهور مقابل مبالغ طائلة سعيًا وراء المزيد من المال.

كان الوزير المينونايت، فان براخت، المولود في عام 1625، مجرد صَبِيّ يافع عندما انهارَ سوق التوليب، وكان أصغر من أن يفكِّر في هذه الظاهرة بمصطلحات أرسطيَّة حتى وإن كان قد تَعلَّمها فيما بعد. لكن لم يكن هناك مثال أكثر بروزًا للطريقة التي غَذَّى بها اقتصاد السوق نَهَمْ الجشع، بمجرد فصل قيمة استخدام الأشياء عن قيمتها التبادلية. لقد كانت زهرة التوليب جميلة، بل كانت فاتنة، التحديق فيها يَسُرُّ العين، كما أنَّ أزهارها في أبريل تُبهج الجيران وتثير إعجابهم، مما يُسهم في إدراكهم لـ «الذوق الحَسَن»؛ وهذه نتيجة ثانوية اجتماعية مُبتَدَعة ثقافيًّا للثراء الذي عَزَتْه نخب عصر النهضة الإيطالية إلى نفسها وأصابها العُجْب على إثره[147]. ولكن ما لم يَنْبُذ المرء أي غائيَّة مرتبطة برخاء الإنسان كما هو مفهوم في المسيحية القروسطية، فإنَّ بصيلة التوليب الواحدة لم تكن أكثر قيمة من طعام وملبس ومأوى عشرين أسرة عاملة لمدة عام كامل، بقطع النظر عن استعداد بعض الناس لدفع ثمنها. إنَّ الخلوص إلى مثل هذا الاستنتاج كان ضربًا من ضروب الجنون، كان ليتطلب طمس أي تفريق بين الاحتياجات البشرية والرغبات لصالح مقولة فِضفاضة وشاملة، هي: «الطلب». وعلى الرغم من أنَّ بعض المضاربين في زهور التوليب أطلقوا العنان لرغباتهم الاقتنائيَّة وجعلوها تتحكم في أفعالهم، فإنَّ قلةً قليلة من الأوروبيين في القرن السابع عشر بدأوا في التفكير في المصطلحات التي يعتبرها الاقتصاديون الكلاسيكيون الجُدد اليوم أمرًا بدهيًّا. لكنَّ القليل منهم بدأ في السير في هذا الدربِ، حيث تكون قيمة أي شيء وكل شيء فيه هي ما يرغب الناس في دفعه نظير الحصول عليه، وكل شيء له ثمن، ومن ثَمَّ فإن جميع القيم مُتَكَافِئة. وقد وصف هوبز هذه الحالة بصراحة صادمة، وقال: «إنَّ قيمة كل الأشياء التي يتم التعاقد عليها تُقاس بشهيَّة المتعاقدين»، و«قدر الإنسان وقيمته هو، كما بالنسبة إلى كل الأشياء الأخرى، ثمنه؛ أي بعبارة أخرى القدر الذي سيُعطى لاستخدام قوَّته». إذ لم يكن البشر مختلفين عن أي سلعة أخرى: «وكما بالنسبة إلى

الأشياء الأخرى، كذلك بالنسبة للإنسان، ليس البائع بل الشاري هو الذي يحدِّد الثمن. فإنَّك لو تركت الإنسان يُقيِّم نفسه بأقصى ما يستطيع، كما يفعل معظم الناس، غيرَ أنَّ ذلك لا يمنع كون قيمته الحقيقية لا تزيد عما يُقدِّره الآخرون»[148]. وكما أدرك فان براخت بذكاء شديد، فإنَّ أولئك الذين بدأوا في التفكير بهذه الطريقة دُفِعوا للقيام بذلك، بسبب الممارسات الاجتماعية المحيطة بهم، التي أثَّرت فيهم سواء شاؤوا أم أبوا، والتي شَكَّلت مجتمع سوق شامل بقطع النظر عن نوايا الأفراد أو رَفضهم. كما رأى السفير الإنجليزي ويليام تيمبل نفس الظاهرة لكنه قيَّمها بصورة أكثر إيجابية، ليس فقط من أجل تعزيزها للازدهار الاقتصادي ولكن أيضًا لتأثيرها الاجتماعي في التسامح الديني: «أعتقد أنَّ قوة التجارة والتحالفات والمخالطات والمعارف، التي تنتشر في الدوائر الصغيرة (مثل مقاطعة هولندا)، قد تُسهم كثيرًا في تيسير التواصل بين الناس، وتسهيل جميع مناحي الحياة المشتركة، في ظلِّ اختلاف آراء الناس ونظرتهم إلى بعضهم البعض؛ فلا يمتعض المرء من الوجوه والخلائق أو الشِيَم والطبائع أو الطقوس والشعائر التي يراها كل يوم.... لذا، ربما يكون للدين منافع أكثر في أماكن أخرى، لكنه أقل ضررًا هنا»[149].

في شمال غرب أوروبا على وجه الخصوص، اهتم الحُكَّام الآخرون ورعاياهم، البروتستانت والكاثوليك على السَّواء، بما كان يجري في المقاطعات المتحدة. ومن خلال اتِّباع سابِقَة هولندية وقبل وضع أساسها النظري، بدأ المسيحيون الأوروبيون، عن قصد ونية، في إنشاء ما أصبح بعد ذلك مجتمعًا رأسماليًّا من الممارسات الرأسمالية في العصور الوسطى المتأخرة التي نشأت نتيجة الاضطرابات الدينية والسياسية في عصر الإصلاح التي وقعت، بدورها، بسبب الخلافات حول حقيقة الله. والواقع أنَّ العديد من المسيحيين في البلدان الأوروبية المنقسمة دينيًا، طيلة حقبة الإصلاح، أسهموا في هذه السيرورة بطرائق مختلفة، فيما حَلَّله بنجامين كابلان بوصفه التاريخ الاجتماعي للتسامح[150]. في تلك الفترة، كما هو الحال الآن، باستثناء مُصنِّعي الأسلحة ومُورِّدي الذخائر (الذين حقَّق بعضهم ثروات طائلة في القرنين السادس عشر والسابع عشر)، كانت الحرب وبالًا على التجارة وعلى أولئك الذين دمَّرت حياتهم[151]. والأكثر من ذلك،

أنَّه بنهاية حرب الثلاثين عامًا والحروب الأهلية الإنجليزية، وخيبة الأمل بسبب الإخفاق في تحقيق الأهداف والشعور بالضيق من التكاليف المالية والعسكرية والبشرية الكارثية لشن الحروب من أجل الله، في المناطق المنقسمة دينيًّا، خَلُصَ المسيحيون عبر الحدود الطائفية إلى نتيجة متوقَّعة مفادها أنَّهم يفضِّلون تَعلُّم العيش بطريقة ما، إن لم يكن في وئام ووِفاق، مع أولئك الذين يختلفون معهم. وبهذه الطريقة، أصبح الحُكَّام المسيحيون ورعاياهم في الحقبة الحديثة المبكرة، ويا للمفارقة، وكلاء استعمارهم الذاتي من خلال الرأسمالية والنزعة الاستهلاكية. ومن خلال أفعالهم، أداروا ظهورهم لتعاليم الكتاب المقدَّس عن المال ومتاع الدنيا، تلك التعاليم التي كانت مشتركة بين جميع الفِرق والمذاهب إلى حد كبير. وكما تَبَيَّن، وبصورة مفهومة، ظهرَ نوعٌ من التسامح الديني اعتبره العديد من الناس في أواخر القرنين السابع عشر والثامن عشر أهون الشَّرين، ورأى بعض الناس أنَّه مرغوب فيه من حيث المبدأ وفي ذاته[152].

كان من المأمول أن تكون المنافع المادية أشياءً أكثر وأفضل للجميع بقطع النظر عن معتقداتهم، أي الحياة السِلَعِيَّة. وكانت المنافع الاجتماعية ذات الصلة، كما تمنَّى الكثيرون، هي التسامح وربما حُسن الجوار بين الدول الطائفية والفِرَقِيَّة المختلفة، في حال كان لسَعَة العَيْش والمال مفعول السحر في التخفيف من حدَّة النزاعات الطائفية الطاحنة. والثمن هو الرفض الفعلي للتعاليم المسيحية التقليدية الخاصة بالأشياء المادية والممارسات المتعلقة بها، أي خدمة المال عوضًا عن خدمة الله. والوسيلة هي خصخصة المعتقدات والممارسات الدينية وفَرْدَنَتها، والعزل السياسي للحياة الاقتصادية عن الدين، أي انعتاق الاقتصاد من القيود الأخلاقية التقليدية. والجسر هو شرعية نزعة اقتنائيَّة تتمحور حول العائلات بدلًا من الأفراد، وتحوُّل في المرجعية الاجتماعية للخير العام تجاه الدولة وبعيدًا عن الخير العام الفرعي المتمثِّل في كنائس منفصلة ومتناقِضة، أي إرهاصٌ بالقومية الحديثة. وبصرف النظر عن التحوُّلات اللاهوتية مثل تلك التي حلَّلها فاليري، فإنَّ التبرير الفكري المتجاوِز للطائفيَّة والفِرَقِيَّة سيكون هو التعبير عن ادِّعاءات الحقيقة عن البشر والعقلانية والواقع التي سيؤمن بها العديد من الناس، والتي سيعمل بمقتضاها الكثير منهم، أي الأيديولوجيات العلمانية للحداثة الغربية.

والوسائل الفكرية المعمول بها هي تكييف النتائج العلمية مع التقنيات التي يمكنها شراء وتصنيع الأشياء المادية التي أرادها المستهلكون؛ وهو مسارٌ وصل إلى ذروته في إسهامات التنوير الصناعي لجويل موكير في الثورة الصناعية، ولا يزال مزدهرًا حتى اليوم في الرأسمالية العالمية[153]. وإحدى التكاليف هي الحروب التي جرى خوضها والإمبراطوريات التي نشأت عنوة بدافع الرغبات النَهِمَة في الازدهار المادي والربح، سواء كانت مرتبطة بمعتقدات عن العناية الإلهية أو بدون الإشارة إلى الله، والتي ظلَّت منذ منتصف القرن السابع عشر وحتى اليوم دافعًا للأمم لقتل الناس. والنتيجة النهائية هي العالم الغربي للرأسمالية والنزعة الاستهلاكية السائدة كما نعرفه اليوم.

وكما رأينا في الفصل السابق، تَصوَّرَ مفكرو القرن السابع عشر أمثال هوبز وسبينوزا، الذين انحرفت ادِّعاءاتهم عن الحقيقة بشكل كبير عن المسيحية الكاثوليكية واللوثرية والبروتستانتية الإصلاحية، أنَّ البشر هم أفراد تسوقهم النوازع والعواطف، مجرد ذرات اجتماعية تُحرِّكها في الأصل الرغبة الطبيعية في حفظ النفس. بيدَ أنَّ هذه ليست طريقة عيش مسيحيّ القرن السابع عشر، ولا تُعبِّر عن طريقتهم في السعي والعمل والتسوق والرغبات والاستهلاك في طور ما أطلق عليه جان دي فريس «الانتفاضة العمَّالية» أو «ثورة الكادحين» التي امتدت من منتصف القرن السابع عشر حتى منتصف القرن التاسع عشر. بل إنَّ الغالبية العظمى عاشت كأفراد في عائلات نووية داخل أسر معيشية صغيرة بصورة طبيعية، كما فعل الأوروبيون الغربيون منذ أواخر العصور الوسطى على الأقل. هذه الأسر المعيشية بوصفها مراكز للإنتاج والاستهلاك كانت هي الموقع الاجتماعي لشَرْعَنة الأسرة باعتبارها مركزًا للنزعة الاقتنائيَّة، والتي أُثيرت رغبات أفرادها بدلًا من إشباعها من خلال زيادة الدخل والقوة الشرائية الكبيرة الناتجة عن طول ساعات العمل والعمالة المتخصِّصة والمكثَّفة[154]. وسواء بين الهولنديين من المذاهب الدينية المختلفة، أو طبقة النبلاء والأعيان الأنجليكانية في عصر استرداد الملكية الإنجليزية، أو البرجوازية الكاثوليكية في شمال فرنسا، تركَّزت روح الربح النقدي والمادي على الأسرة عوضًا عن الأفراد الذين جرى تصوُّرهم كفاعلين مستقلين اجتماعيًّا.

هذا يمكن أن يجعل النزعة الاقتنائيَّة تبدو وكأنها تضحية بالنفس وليست خطيئة

كبرى: إذ لم يكن المرء يكدِّس سلعًا استهلاكية غير ضرورية لنفسه، بل إنَّه يوفر الرفاهية المادية و«الراحة» -ولا يجب الخلط بينها وبين الترف المُسرِف بأي حال من الأحوال- للزوجة، أو الأب، أو الأم، أو الأولاد، أو البنات. ولكن ما حجم البيت، وكم عدد الأشياء، وما الجودة اللازمة لرخاء الإنسان، في مقابل ما يريده أفراد الأسرة الذين بدت رغباتهم الاقتنائيَّة متوافقة بطريقة ما مع تقديرهم لذواتهم كأشخاص لهم «ذائقة» خاصة، و«مظهر» فريد، ويتمتعون بـ«الكياسة والأدب» و«الاحترام؟»[155] المسيحيون المحافِظون مثل فان براخت -أو أعضاء الجماعة الإرسالية، وهي الجماعة الدينية الكاثوليكية الجديدة التي أسسها فينسينت دي بول (1581-1660) في عشرينيات القرن السابع عشر لخدمة فقراء الريف الفرنسي- كان من الممكن، في هذه السيرورة، أن ينظروا إلى ورقة التِين باعتبارها تُوَارِي سَوْءَةَ الغرور والكِبْر الذي يغذيهما الجشع[156]. تمامًا مثلما فعل اللاهوتيون المدرسيون في أواخر العصور الوسطى، مع اختلاف الحال، (لنتذكَّر هنا كلام هنري لانغنشتاين)، أو كما فعل الطهوريون الإنجليز البارزون في مطلع القرن السابع عشر. في هذه الفترة، استمر هذا التركيز على الأسرة طيلة القرن التاسع عشر، وأصبح الفضاء الأُسري بين جميع الطبقات الاجتماعية ملاذًا من الحياة العامة القاسية، وفي نهاية القرن العشرين تقريبًا صار هذا الفضاء مجالًا للاستهلاك مع إقصاء الإنتاج. بتعبير المؤرخة جويس أبلبي: «ثمة إغواء في الادِّعاء بأنَّ النزعة العاطفيَّة سيطرت على نظرتنا إلى العائلة من أجل توفير السُبل الآمنة لما قد تكون طرقًا ماجِنة للإنفاق»[157].

ماذا أراد أفراد الأسرة؟ في حال امِّحاء الفارق بين قيمة الاستخدام وقيمة التبادل إلى جانب الغائية التقليدية لرخاء الجنس البشري، وإذا حظيت الأسرة النووية بالأولوية اللازمة إلى حد الإقصاء النسبي للمسؤولية الأخلاقية الملموسة تجاه الآخرين، فلا حدود لرغبات البشر. وكما أكَّد نيكولاس باربون، الخبير الاقتصادي اللندني الذي تلقى تعليمه في هولندا عام 1690، مُردِّدًا أفكار هوبز ولكن بطريقة ديفيد هيوم، «إنَّ رغبات العقل لا حصر لها، فالإنسان كائنٌ راغبٌ بالفطرة، وكلما ارتقى عقله، تنمو حواسه بصورة أكثر دقةً وصفاءً وأكثر قدرةً على المتعة، تتعاظم رغباته، وتزداد حاجاته بأمانيه، لكل ما هو نادر، وهذا يَسُرّ حواسه، ويُزَيِّن جسده، ويُعزِّز الشعور بالراحة واللذَّة وزينة الحياة وتَعَظُّمَ

الْمَعِيشَةِ». والمنتجون والصُنَّاع يلبون احتياجات البشر على هذا النحو. لاحظ باربون أنَّه في حين أنَّ المهن التي توفر الطعام والحماية وحتى الإشباع الحسي والعقلي كانت محدودة نسبيًّا، فإنَّ «تلك المهن التي تُسْتَخدم لتصوير زينة الحياة وتَعَظُّمَ الْمَعِيشَةِ لا تحصر لها، إضافة إلى تلك المهن التي تُزَيِّن جسد الإنسان، مثل صانع القفَّازات وصانع الجوارب، والقُبَّعاتي، والخَيَّاطَة والخيَّاط وغيرها الكثير، مع تلك المهن التي تصنع المواد لتجميله، مثل صانع الثياب، والحَرَّار، وصانع أربطة الزينة، ونَسَّاج تطاريف الثياب، بمساعدة من القمَّاشين، والبَزَّازين، وصانِعي قُبَّعات النساء، وغير ذلك الكثير: هذه الحِرَف التي تصنع عُدَّة الخَدَم وأدواتهم، وزخارف الخيول، والتي تَبْنِي البيوت وتُؤثِّثها وتُزَيِّنها، لا تُعَدُّ ولا تُحصى»[158]. وبحلول نهاية القرن السابع عشر، بعد الثورة المجيدة، أصبح الخطاب التجاري (المركنتيلي) الذي تَصوَّرَ الحياة الاقتصادية بوصفها مستقلة عن الدين مقبولًا بشكل متزايد من قِبل القساوسة والتُجَّار على السَّواء في إنجلترا وإنجلترا الجديدة كإطار لفهم كيف أدَّت العناية الإلهية المُناهِضة للبابويَّة إلى ازدهار بروتستانتي إنجليزي متجاوِز للطائفية والفِرَقِيَّة. وعلى الضد من وجهات النظر البروتستانتية (والإنجيلية) السالفة عن النزعة الاقتنائيَّة، بَشَّرت زيادة الثروة والمال بإحسان الله المتزامن إلى التُجَّار النبلاء وعائلاتهم وأمَّته الإمبراطورية بأسرها[159]. في الوقت نفسه، كما هو الحال مع زيادة الاستهلاك من قِبل سكان المدن الذين كان يتقاضون أجورهم في أعقاب انتشار وباء الموت الأسود، بدا أنَّ الْمُتَّضِعِينَ ارتقوا دائمًا بعد روَّاد الذوق، ورموز الأبهة وبهاء الثياب، وحُرَّاس الصيانة والوَقَار. لقد أثبتَ كل من الخيار التفضيلي للأثرياء المتمثِّل في عبارة «لا يهم أو كيفما كان»، والاعتباطية اللامتناهية في طريقة العيش، فاعليته باعتباره قوة ثقافية موازِنة للانتشار الديموغرافي للاستهلاك، وأبقوا الحُثالة و«أَقْذَارِ الْعَالَمِ وَوَسَخِ كُلِّ شَيْءٍ» الذين وصفهم ويليام هوجارث خانعين في القاع حيث ينتمون[160]. لذلك، كَتَبَ آدم سميث في عام 1759: «المحظوظ والمُختال يتعجَّبان من وقاحة الشَقَاء البشري، من أنَّه يتجلَّى أمام ناظريهم، مع هذا الجانب البغيض للبؤس الذي يُعَكِّر صفو سعادتهم»[161]. هؤلاء الفقراء الرعاع الشُعْثُ الذين يُدنِّسون أنظار المثقفين والموسرين بمثل هذه البلادة الوقِحة، مَن يظنون أنفسهم؟

لقد كان الاستهلاك المتنامي متواشجًا مع أنواع مختلفة من الآخَريَّة الاجتماعية. في العصر الذهبي الهولندي، على سبيل المثال، برَّرت النخب التجارية الحضرية عبر مختلف المسارات الطائفية والفِرَقِيَّة وفرتها الاقتنائيَّة المتصاعدة من خلال استنكار الاستهلاك المظهري غير المسؤول ماليًا للأرستقراطيين من مالكي الأراضي باعتباره مظهرًا من مظاهر الرذائل الحقيرة لآخرٍ مَهِينٍ وصاغِر[162]. فهم لم يكونوا مثلهم. إذ كان سكان المدن الهولنديون من الطبقة الراقية يتمتَّعون، على الأقل، بضبط النفس والحَيَاء لإمتاع أنفسهم في مساحة منزلية مَحرُوثة خلف الواجهات البسيطة لبيوت القنال التي بلغ عمقها خمسة أو ستة أضعاف عرضها[163]. و«هناك ينغمسون في محيطاتٍ من طيب الشراب وجبالٍ من لذة المأكول، ويُعتِّقون النبيذ ويصنعون نكهات مميَّزة للتوابل والتبغ»[164]. وعلى الرغم من أنَّ هذه البيوت ليست كَهْفِيَّة مثل القصور المهيبة التي بناها أباطرة التجارة في فلورنسا إبان عصر النهضة، فإنَّ عُمق هذه البيوت الهولندية وَفَّرَ الكثير من الغرف للاستعراض الداخلي المظهري للدِّيبَاجِ والمُوَشَّيَاتِ الحريرية والأثاث من الخشب النادر، والسجاد العثماني، والمعلَّقات الجدارية الجلدية المنقوشة بالذهب، والمرايا ذات الإطارات المصنوعة من خشب الأبنوس، والأستار الفخمة، وأقفاص الطيور، والأواني الخزفية، وأدوات المائدة، والآلات الموسيقية. وهناك أيضًا عَرَضَ الهولنديون الأثرياء العشرات من الرسومات -اللوحات، وصور الطبيعة الصامتة، والمناظر الطبيعية، وصور الأحداث والشخصيات التاريخية، والأثاث المنزلي- التي أُنْتِجَت بكميات كبيرة لسوق فني له قاعدة اجتماعية ضخمة، مع تصوير عدد أقل بكثير من المسائل الدينية، على عكس ما كان عليه الوضع في إيطاليا في القرن الخامس عشر[165]. وبين الأثرياء في مدينة أمستردام إبان العصر الذهبي، «لم تكن درجة الالتزام الديني ولا حتى طبيعة الالتزام الديني تؤثِّر في طريقة العيش الأرستقراطية»، على الرغم من أنَّه بقطع النظر عن معتقداتهم، «فقد تنافسوا جميعًا مع بعضهم البعض على العظمة والبهاء بين العائلات»[166].

ومهما كانت أسبابهم المنطقية، فإنَّ ممارسات الأثرياء الجُدد من التُّجَّار انحرفت عن التعاليم المسيحية التقليدية الخاصة بالجشع، تمامًا مثلما استهزأ بها الأرستقراطيون

الراسخون أو الوصوليون حديثو العهد بالغِنى. وقد استفادت النخب من التُّجَّار من القصص التي حكوها لأنفسهم عن التجارة المتحضِّرة: في تناقض ملحوظ مع النوازع العنيفة للطبقة الأرستقراطية المهووسة بالمجد والدمار المرير للحرب، كانت التجارة والصناعة من الوسائل المعتدلة والسِلمية والنافعة لتحسين حياة الجميع. هذا باستثناء عندما اجتمعَ العنف والرغبة في الربح، كما كان الحال في المستعمرات الخارجية والشركات التجارية طوال الحقبة الحديثة المبكرة، حيث عَوَّضَ «التُّجَّار-المحاربون» الأوروبيون عبر المسارات الطائفية والفِرَقِيَّة المختلفة نقائص التجارة وافتقارها إلى اللطف ودَمَاثَة الأخْلاَقِ بقوة السلاح والقرصنة والعبودية وظروف العمل المُهلِكة[167]. وهكذا، جرى «انتزاع» البضائع بينما كانت الشعوب غير الأوروبية «متحضِّرة» في الوقت نفسه. وبالعودة إلى أوروبا، لم يكن على المستفيدين الرئيسيين أن يروا كيف حدث ذلك، أو بتعبير ألبرت هيرشمان: «يبدو لنا الاستخدام المستمر لمصطلح «التجارة المتحضِّرة» انحرافًا غريبًا لعصر كانت فيه تجارة الرقيق في ذروتها، وكانت التجارة بوجهٍ عام لا تزال محفوفة بالمخاطر والأهوال والعنف في كثير من الأحيان»[168]. هذا صحيح بالتأكيد. لكن ربما لم يكن ذلك انحرافًا، ولا غريبًا، بل أماني وأهواء مُضَلِّلة من مسيحيين مولعين بالاقتناء سعوا إلى تبرير كيف يعيش الكثيرون منهم الآن على الضد من تعاليم الكتاب المقدَّس.

في المدن والقصور في أوروبا إبان أواخر العصور الوسطى أيضًا، لم تكن رغبات الأغنياء ورغبات أصحاب السلطة والنفوذ متباينة، ذلك لأنَّها كانت رغبات الأشخاص نفسهم. ولكن بمجرد أن بدأ الحُكَّام الذين سيطروا على كنائسهم في الحقبة الحديثة المبكرة في الترويج للتعايش بين النزعة الاقتنائيَّة والتجارة لتحقيق أهدافهم الخاصة، فقد بدأوا في ترسيخ ما سيصبح تحالفًا أساسيًّا بين الدولة والرأسمالية امتثلت له جميع الدول الغربية في الأخير[169]. ربما يُعتقد أنَّ الكنائس الطائفية الفِرَقِيَّة مفيدة في هذه السيرورة، أو ربما لا، كما أظهر الهولنديون وأذهلوا المراقبين في جميع أنحاء أوروبا، لا سيما منافسيهم من التُّجَّار الإنجليز. وكما حلَّت لندن محل أمستردام باعتبارها المركز الأوروبي للتجارة العالمية، تَبنَّى الإنجليز الوسائل الهولندية وعَدَّلوها. وبحلول منتصف

القرن السابع عشر، كانت الحروب المدفوعة بالدين جزئيًا على الأقل -بعد أن تسبَّبت في الدمار السياسي، وتبديد الأموال، وإزهاق العديد من الأرواح بشكل مروِّع- قد أخذت مجراها الطبيعي وانتهت. ولأنَّها لم تُحقِّق أهداف أبطالها، صارت غير منطقية. وعلى النقيض من ذلك، فإنَّ الحروب التي قامت من أجل مكاسب تجارية ومنافع سياسية مُبَاحة -لأنَّها خدمت الرغبات المُترَفة للحُكَّام والرعايا في امتلاك أشياء أكثر وأفضل، بالإضافة إلى رغبات الحُكَّام المتعلقة بالسلطة والمال للحصول على تلك الأشياء- أصبحت الآن منطقية. ومع احتمالات النجاح، والجشع الذي صار صفة حميدة بسبب خدمته للخير العام الجزئي للأسرة والخير العام الكلي للدولة الذي لا يزال يجري تصويره من منظور العناية الإلهية، أصبحت مثل هذه الحروب منطقية ومقبولة.

وعلى الرغم من التعقيدات الدينية والسياسية في علاقتهما، فقد أثبتت إنجلترا وهولندا، القوتان التجاريتان والجمهوريتان البروتستانتيتان الرائدتان في أوروبا في خمسينيات القرن السابع عشر، عقلانيتهما التقدميَّة المتطورة من خلال خوض أول حرب من الحروب البحرية الثلاثة في ثلاثة عقود متتالية[170]. لقد ظلَّ الماضي فاعلًا في الحاضر؛ إذ إنَّه في أواخر ثلاثينيات القرن السادس عشر، استولى هنري الثامن على الأراضي الشاسعة للأديرة الإنجليزية، وباعها إلى طبقة الأعيان والنبلاء والعائلات الأرستقراطية مما وفَّرَ الأموال الملكية التي موَّلت بدورها التوسُّع الكبير لأسطول المملكة؛ هذا التوسُّع الذي وضع الأسس لمزيد من التطور البحري في القرن السابع عشر ومركزية البحرية الإنجليزية في وضع المملكة المالي والعسكري أثناء القرن الثامن عشر[171]. وإبان تحالفها مع إنجلترا بعد عام 1688، كانت الجمهورية الهولندية في حالة تدهور واضمحلال، ولم تتضرَّر من الحروب والقيود التجارية الإنجليزية والفرنسية ودفعها لأعلى الأجور في أوروبا فحسب، بل أيضًا بسبب الافتقار إلى المؤسسات السياسية المركزية القوية، التي عاد غيابها في البداية بالنفع على الجمهورية الهولندية[172]. لكن سيتبيَّن أنَّ المنطق الحَربِي للخصوم في شمال الأطلسي في خمسينيات القرن السابع عشر، والمنطق المرتبط بالنزعة الاقتنائيَّة الراسخة، مستمران لفترة طويلة؛ بل إنَّهما باقيان معنا في مطلع القرن الحادي والعشرين. بعض المنافحين عن الحروب العديدة

الأخيرة التي شنَّتها الولايات المتحدة، على سبيل المثال، يدَّعون أو يشيرون إلى أنَّهم كانوا، وما زالوا، يقاتلون ليس من أجل أيديولوجيات مرفوضة، ولكن من أجل «طريقة معاشنا»، أي الحياة السِلَعِيَّة، التي يزعمون أنَّها تتجاوز الأيديولوجيا والعقلانية لأنَّها الحياة الطيبة حقًّا.

وبدءًا من إنجلترا، فإنَّ الممارسات الرائدة في الدوائر السياسية للمدن الإيطالية، وجنوب ألمانيا، والمدن الفلمنكية في العصور الوسطى، التي تحوَّلت في الجمهورية الهولندية الشاذة سياسيًّا ودينيًّا، جرى تكييفها وتعديلها لتحقيق الغايات الطموحة للحُكَّام الإمبرياليين للدول القومية الحديثة[173]. وشيئًا فشيئًا، حلَّت مؤسسة جديدة -السوق- محل الكنائس الطائفية الفِرَقِيَّة كشريك صغير إلى جانب الدول في الممارسة العامة للسلطة. وقد لاحظ مفكرو عصر التنوير الاسكتلندي أمثال ديفيد هيوم وجيمس ستيوارت وجون ميلار وآدم سميث أنَّ الثبات السلوكي للرعايا السياسيين المكرَّسين للاقتنائيَّة المادية جعلهم أكثر قابلية للتنبؤ وأقل عُرْضَة للتأثُّر بالعواطف والنوازع الفاسدة الأخرى، وهذا بدوره جعل الدولة أكثر استقرارًا[174]. فرغبة الرعايا في امتلاك الأشياء التي يحكمها السوق أنتجت رعايا خاضعين أكثر مما فعلت المساعي المضنية للكنائس التي سعت إلى غرس الطاعة المقيتة والانضباط البغيض في نفوس رعاياها. وبالنظر إلى الحرية السياسية المتوفرة آنذاك، فإنَّ الأفراد المولعين بالاقتناء ضبطوا أنفسهم وهذَّبوها، وأطاعوا رغباتهم في سعيهم وراء عيش الحياة السِلَعِيَّة. وراعوا الممارسات الاجتماعية للآخرين الذين أَبَاحَ سلوكهم سلوك غيرهم، والذين سعوا للحصول على قَبُول تَعاطُفِيّ منهم، أو بتعبير سميث، «نهاية الجشع والرغبة، والسعي وراء الثروة والسلطة والعُلو في الأرض كانت في التعاطف والرضا والقبول بين الناس»[175]. وقد أنذرت مثل هذه الديناميكية بنوع مختلف من المجتمع على الضد تمامًا من المجتمع الذي كان يحل محله، حيث كانت الرغبة الجديدة في التعاطف نتيجةً طبيعية للعلاقات الاجتماعية التنافِسية وغير الشخصية بشكل متزايد التي اتسمت بها التفاعلات البشرية التي شَكَّلتها ممارسات السوق.

منذ نهاية القرن الثامن عشر في الولايات المتحدة الجديدة، التي تجنَّبت عمدًا

أي كنيسة قائمة، أظهرَ معظم المسيحيين البروتستانت ذوي الأصول الإنجليزية -المولعين بالنزعة الاقتنائيَّة للثورة العمَّاليَّة والممتلئين بالفخر الجمهوري- أنَّهم مشاركون متحمسون في السوق، بغض النظر عن مخاوف البعض بشأن مفاسد التجارة والترف[176]. وبعد أن أسقطوا الإمبراطورية ذاتها التي رأى فيها أسلافهم المستعمرون يد الله التي أهدتهم سُبُلهم، تَبَيَّن أنَّهم كانوا هم الذين أنقذهم الله بعنايته من نير الاستبداد البريطاني، وأنَّ الله سيؤتيهم من فضله ويجعلهم أمَّته المختارة. في العموم، لم يتوقف الأمريكيون أبدًا عن إظهار انصرافهم إلى مستويات أعلى من الاستهلاك[177]. ويَصِحُّ الشيء نفسه على الأوروبيين الغربيين، لا سيما مع أَمْرَكَة الاستهلاك الأوروبي في القرن العشرين[178]. في الأخير، فإنَّ سوقًا مُعولمًا بالكامل، ومدفوعًا بالسعي وراء الربح المُحرَّر من الليبرالية الجديدة، ومزودًا بتقنيات الحاسوب التي تدير خوارزميات الاستثمار، سيُظهِر من نواحٍ مهمَّة مقاومته لسيطرة الدول القومية التي رَعَتْه في الأصل؛ ففي أكتوبر عام 2008، تَبَدَّدت تريليونات الدولارات على الرغم من جهود قادة حكومات العالم لوقف نزيف الأموال، وأصبح الشريك الأصغر والخادم المُفتَرَض [السوق] للأمم هو سيدها المهيمن.

لقد رأينا بالفعل مدى رغبة التُجَّار في استمرار أعمالهم وجني الربح، وأنَّه في غياب اللوائح والتشريعات النقابية، كانوا تحت وطأة التصرُّف بطرائق يتعذَّر تمييزها عن الجشع. بالإضافة إلى ذلك، فإنَّ الانتشار التدريجي للممارسات الرأسمالية والعادات الاستهلاكية، إبان عصر الإصلاح والثورة العمَّاليَّة، قد أثَّرا في الآخرين للتصرُّف بالطرائق نفسها التي أصبح فيها الانتشار مبرِّرًا لها «الجميع يفعل ذلك». وبالتزامن مع القَبُول الواسع للتجارة والاستهلاك المدفوع بالعناية الإلهية، يساعد هذا الانتشار أيضًا في تفسير الطبيعة القاطِعة واليقينيَّة للعديد من الادِّعاءات الفلسفية في القرن الثامن عشر حول الطبيعة البشرية، والرغبات، والعواطف والنوازع، والنزعة الاقتنائيَّة، والأشياء التي تُحقِّق السعادة البشرية. وعلى الرغم من الخلافات العديدة الأخرى بين المفكرين الذين تبنَّوا مثل هذه الادِّعاءات، والتي رأينا بعضها في الفصول السابقة، أدَّى الانتشار المتزايد للممارسات الاقتنائيَّة إلى اعتقاد البعض منهم أنَّهم اكتشفوا، من

خلال وصف موضوعيٍّ وتحليل عقلانيٍّ، جانبًا من الطبيعة البشرية الكَوْنِيَّة لم يُكْشَف عنه حتى الآن، كما لو أنَّ السعي اللامتناهي وراء امتلاك أشياء أكثر وأفضل لم يكن عاديًا وطبيعيًا فحسب، بل هو الطريق الواضح نحو السعادة البشرية من خلال الراحة، والمتعة، والاستمتاع بالحياة عبر ما نملكه من أشياء. لذلك، قال مونتسكيو: «التجارة تؤدي إلى أخرى، الصغيرة إلى المتوسطة، والمتوسطة إلى الكبيرة، ومَن يكُ ذا مَيْلٍ كثير إلى الكسب القليل يَغْدُ في وضع مَن لا يقل مَيْلُه إلى الكسب الكثير»[179].

لقد أدركَ أرسطو وشارحوه في العصور الوسطى الكثير من الأمور في تحليل نَهَمْ الجشع. لكن ما استنكروه، أشادَ به مونتسكيو وآخرون[180]. وحيثما رأوا مهالِك المال على الأرواح المتجسِّدة والخير العام بمجرد فصله عن قيم الاستخدام ضمن أخلاقيات الفضيلة الغائية، رأى التنويريون منافع المال الكَوْنيَّة في السعي وراء المكاسب والملذات التي حَدَّدتها التفضيلات الفردية التي أفادت الدولة، و«المؤانسة الاجتماعية» و«المجتمع». وفي عام 1750، كان السلوك الاقتصادي للتُّجَّار الذين تَحمَّسوا للصحوة الكبرى في إنجلترا الجديدة لا يمكن تمييزه عن السلوك الاقتصادي للبروتستانت العقلانيين ما بعد النيوتنيين، على الرغم من مشاعرهم الداخلية المتباينة ومعتقداتهم التي اختاروها بأنفسهم[181]. هنا، وفيما يخص جميع الأغراض العملية وفي الحياة العامة، كانت هناك قطيعة تامَّة بين الدين والواقع الاقتصادي لأنَّه لم يعد يؤثر فيه. ومن ثمَّ صار «الخير العام» يعني ببساطة جميع المُتع والملذات الخاضعة لسيطرة الدولة التي يقوم بها كافة الأفراد الذين يسعون وراء سلع مادية وفيرة، كما تنتجها اليدُ الخفيَّة الخَيِّرة في السوق[182]. لقد كان هذا بمثابة ولادة النَفْعِيَّة الحديثة، حيث لم تَعُد «المنفعة» مرادفًا لقيمة الاستخدام، بل نقيضها[183]. ولم تَعُد الآراء والممارسات ذات الصلة مَدِينَة بالفضل إلى المذهب التجاري (المركنتلية) المُفَسَّر من منظور العناية الإلهية، كما حدث في أواخر القرن السابع عشر في إنجلترا وإنجلترا الجديدة، بل كانت أبعد ما تكون عن كلمات المسيح: «إِنْ أَرَادَ أَحَدٌ أَنْ يَأْتِيَ وَرَائِي، فَلْيُنْكِرْ نَفْسَهُ وَيَحْمِلْ صَلِيبَهُ كُلَّ يَوْمٍ، وَيَتْبَعْنِي». (لوقا 9، 23، متى 16، 24، مر 8، 34). أو لمَّا قال: «وَلكِنْ وَيْلٌ لَكُمْ أَيُّهَا الأَغْنِيَاءُ، لأَنَّكُمْ قَدْ نِلْتُمْ عَزَاءَكُمْ. وَيْلٌ لَكُمْ أَيُّهَا الشَّبَاعَى، لأَنَّكُمْ سَتَجُوعُونَ». (لو 6: 24-25).

وبالنظر إلى أنَّ هيوم مُنظِّرٌ أخلاقي ومناهض للمسيحية، صارمٌ في شكوكيته ومن أشدِّ المنافحين عن التواطؤ الميتافيزيقي، فقد سَخِرَ من هذا التحليل. فبعد أن رفض جميع الأديان المُوحَى بها والمشيخانيَّة الأسكتلندية التي نشأ فيها، أزاحَ الله والنعمة من وجهة نظر أوغسطينية متشدِّدة عن الرغبات الشهوانيَّة. والنتيجة هي الأيديولوجيا «النَفْعِيَّة» الغربية المهيمنة التي تُعزِّز الرأسمالية والنزعة الاستهلاكية الحديثة وتُشَرْعِنَهُما. لذلك، ادَّعى هيوم أنَّ «الجشع، أو رغبة الكسب، هو ولعٌ كَوْنِي، يعمل في جميع الأوقات، وجميع الأمكنة، ولدى جميع الأشخاص». وبما أنَّ «العقل هو، ويجب أن يكون فقط، عَبد العواطف، ولا يمكن أن يدَّعي مكانةً أخرى سوى أن يخدمها ويطيعها»، فقد استتبع ذلك أنَّ جميع الأشخاص، في جميع الأوقات، وجميع الأمكنة لا يمكنهم سوى السعي بعقلانية وراء المزيد من الأشياء وامتلاك أحسنها. عدا ذلك، فقد كانوا غير عقلانيين (تمامًا كما يدَّعي أنصار نظرية الاختيار العقلاني اليوم في آرائهم عن البشر بوصفهم نفعيِّين ومثاليين عقلانيين بصورة أداتيَّة). لم يكن الجشع مثل أي وَلع أو عاطفة أخرى، فهو عاطفة قوية ودائمة، أو كما يقول هيوم: «الطمع وحده، هذا الذي يدفعنا للحصول على سِلع وممتلكات ليست لنا، هو الذي لا يمكن إشباعه، وهو دائم، وشامل ومُدمِّر للمجتمع». كان الجشع قويًّا ومُستَفحِلًا لدرجة أنَّ الأمل في تحقيق المزيد من المكاسب كان هو الشيء الوحيد الذي يمكن أن يكبح جماحه. ومن ثمَّ، فالمفارقة هنا هي أنَّ الجشع نفسه أدَّى إلى دفع عبيده العقلانيين إلى ضبط النفس وتهذيبها فيما يتعلق باقتناء الأشياء وامتلاكها؛ لأنَّه «في الحفاظ على المجتمع نُحقِّق إنجازات أكبر بكثير في مجال اكتساب الممتلكات، مما نُحقِّق في حالة العُزلة والانفراد بالنفس، التي يعقبها ولا بُد العنف وإباحَتِه»[184]. وقد تبع ذلك أنَّه ليس فقط الفقر الاختياري والسعي وراء القداسة اقتداءً بالمسيح -الممارستان الفاعلتان في منتصف القرن الثامن عشر- بل أيضًا الإيثار لأي سبب بخلاف النفعيَّة أو المصلحة الذاتية الدنيوية الراسخة المدفوعة بالجشع، كان بمثابة الإنكار الفاسد والمُضَلِّل للطبيعة البشرية الكَوْنيَّة القائمة على خرافات غير عقلانية. وهذا ما ارتآه هيوم بالفعل. ومن المفارقات، أنَّه على غرار المسيح وكالڤن، أدركَ هيوم أيضًا أنَّ الجشع جعل من

المقيَّدين بالسعي وراء المال عبيدًا، ورأى أنَّ العبودية لا مناص منها، وأنَّه لا يضيرها شيئًا، وليس فيها شَيء رَدِيّ.

وعلى الرغم من أنَّ هيوم وغيره من التنويريين اعتقدوا أنَّهم أخيرًا اكتشفوا «ماهية الإنسان الحقيقية» من خلال الملاحظة المحايدة والعقل القويم، فقد كان هناك شيء مختلف تمامًا يحدث. فعلى غرار ميكافيلي في مطلع القرن السادس عشر، كانوا ينظرون إلى الإنسان مُجرَّدًا كما هو؛ بل كانوا يصفون (العديد) من الأوروبيين الشماليين الغربيين، بمن فيهم أنفسهم، كما كانوا عليه حقًا. ثمَّ أعلنوا أنَّ هذا تحليل جيِّد. وقد رأينا في الفصول السابقة كيف كان هؤلاء المفكِّرون يحاولون التغلب من خلال العقل وحده على التحديات الفكرية للشكوكيَّة البيرونيَّة المتجددة، ويسعون إلى اكتشاف أساس عقلاني واضح للأخلاق والسياسة في أعقاب الفشل الذريع في عصر الإصلاح. وبعد أن رفضوا الغائية الأخلاقية الأرسطية بوجهٍ عام والأخلاق المسيحية في العصور الوسطى بشكل أكثر تحديدًا، أخذوا الممارسات الناشئة تاريخيًّا، والسائدة على نحوٍ متزايد، والمقبولة ثقافيًّا التي لاحظوها في الآخرين، والتي شاركوا فيها أيضًا ووافقوا عليها كتعبير عن الحقائق الكَوْنيَّة حول الطبيعة البشرية. وسواء في هولندا أو إنجلترا أو فرنسا أو أسكتلندا، فقد خلطوا بين نوع من علم الاجتماع الوصفي والاستبطانات الذاتية المذكراتيَّة (autobiographical) وبين الحقائق الفلسفية التي جرى التوصل إليها عن طريق العقل المحايد والموضوعي والكَوْني. ووضعوا نظريات عن السلوكيات البشرية التي رأوها من حولهم والرغبات التي أبصروها في أنفسهم بوصفها «طبيعة بشرية». ومن ثمَّ، فقد برَّروا الجشع باعتباره فضيلة عامَّة في أسوأ الأحوال على الرغم من كونه رذيلة خاصة (ماندفيل)، على سبيل المثال، أو مؤثِّرًا حضاريًّا دائمًا في عادات وقوانين الشعوب (مونتسكيو)، أو الوسيلة التي يستخدمها الأفراد التنافِسيون والنفعيون لتعظيم السعادة البشرية -عن غير قصد- من خلال الرخاء المادي (سميث). وقد صارت هذه الرغبات والسلوكيات متجذِّرة بعمق منذ الثورة الصناعية والانتشار الديموغرافي الهائل للنزعة الاستهلاكيَّة داخل مؤسسات الدول الليبرالية الحديثة التي تُعَظِّم الحياة السِلَعِيَّة. وهذا يساعد في تفسير سبب استمرار الكثير من الناس اليوم (بما في ذلك معظم الاقتصاديين الكلاسيكيين الجُدد) ليس فقط

في تصديق ادِّعاءات الحقيقة المماثلة حول الطبيعة البشرية، بل إنَّهم كثيرًا ما يفعلون ذلك بمثل هذه اللامبالاة البدهيَّة واللاتاريخية. وكلما تَقبَّلَ المرء ما قاله أنصار التنوير في القرن الثامن عشر عن أنفسهم، وعن العقل، والواقع، والدين، والمال، والطبيعة البشرية دون نقدٍ أو تمحيص، كان من المرجح أن يعيش المرء في ظلام الجهل.

إنَّ التاريخ الاقتصادي، مثله مثل التاريخ الفكري، عُرضة بشكل خاص لتاريخانيَّة استبدالية ذاتيَّة التبرير تتغاضى عن التأثير المستمر للماضي البعيد في الحاضر. بطبيعة الحال، لا يمكن إنكار وجود تحوُّلات هائلة في تقنيات التصنيع، وممارسات الاستهلاك، والسِلع الاستهلاكية، والثقافة المادية، والعُمْران، وطبيعة الحياة الحضرية في العالم الغربي منذ الثورة الصناعية. فهذه التحوُّلات تجعل بعض العلماء، على خُطى ماركس في هذه المسألة، ينبهرون ببريطانيا وميكنتها المبكرة للمنسوجات القطنية في أواخر القرن الثامن عشر، كما لو أنَّ تقنيات التصنيع الجديدة وزيادة حجم الإنتاج كانت بمثابة نقطة تحوُّل جوهرية وبداية جديدة؛ لكنها لم تكن كذلك. لقد انفجرت هذه الفقاعة بسبب المعارف الهائلة عن الاستهلاك والإنتاج في حقبة ما قبل العصر الصناعي في أوروبا وأمريكا الاستعمارية إبان الحقبة الحديثة المبكرة؛ فالبريطانيون عَكَفُوا على الدروس التي تعلَّموها من العصر الذهبي الهولندي وترجموها إلى دولة أقوى وأكثر مركزية وحمائيَّة وإمبراطورية عالمية أكثر شراسة، سواء جرى فهم تلك الدروس من منظور العناية الإلهية أو ضمن مقولة «التقدُّم» العلمانية[185]. وإبان الثورة الصناعية، ابتكر المبدعون في مجالي التقنية والتجارة وسائل جديدة لتصنيع المزيد من الأشياء المطلوبة من الرجال والنساء المولعين بالاقتناء الذين جرى تكييفهم عبر الثورة العمَّاليَّة لتبرير الرغبات التي رأوها أيضًا في جيرانهم، والتي أكَّد لهم مفكرون مؤثِّرون أنَّها رغبات طبيعية ونَهِمة. لا غَرْو، إذن، أنَّ بعض المؤرخين الاقتصاديين اليوم يعرفون أنفسهم من انعكاس صورتهم في مرآة بريطانية من القرن الثامن عشر، بالنظر إلى إعجابهم الشديد بنتيجة نفس المسار الأساسي الذي سار عليه الغرب منذ ذلك الحين (على الرغم من أنَّه في بعض قطاعات التصنيع، مثل صناعة الورق، كان البريطانيون في القرن الثامن عشر متخاذلين في تكنولوجيا التصنيع وكذلك في تغيير

نظام العمل[186]. لذلك، فإنَّ أي احتفاء بأصول بريطانية للتنوير الصناعي الذي أفضى إلى نموذج «بروميثيوس المتحرِّر من الأغلال» والذي أصبح بدوره -ولا يزال- ثورة لا هوادة فيها، يُسيء فهم طبيعة هذا المسار، لأنَّه يشوِّه تاريخه[187]. افتتحَ فريدريك هايك كتابه «*الطريق إلى العبودية*» (*The Road to Serfdom*) باقتباس مقولة لورد أكتون: «قليل من الاكتشافات يكون أكثر إثارة من تلك التي تكشف أصالة الأفكار»[188]. أو بالأحرى أصالة الأفكار والممارسات والمؤسسات. يبدو أنَّ المؤرخين الاقتصاديين الذين سحرتهم الثورة الصناعية وبريطانيا بدأوا السردية من منتصف القصة.

كان التغيير الأصلي والأكثر جوهرية هو تحرير الاقتصاد من أخلاقيات الرؤية الكَوْنيَّة المُمَأسَسَة للمسيحية في العصور الوسطى المتأخرة، بالاقتران مع اضطرابات عصر الإصلاح. بيدَ أنَّ ما يحتاج إلى تفسير هو كيف أنَّ مسيحيي أوروبا الغربية، الذين استنكرَ قادتهم في عصر الإصلاح الجشع عبر المسارات الطائفية والفِرَقِيَّة المختلفة، هم أنفسهم الذين ابتدعوا ممارسات رأسمالية واستهلاكية حديثة تتعارض مع التعاليم الكتابيَّة حتى عندما كانت الطائفية والفِرَقِيَّة تخلق بروتستانتيين مصلحين ولوثريين وكاثوليك أكثر استنارة وأكثر وعيًا بذواتهم[189]. ومن خلال الخلط بين الرخاء والعناية الإلهية واختيار الاقتنائيَّة باعتبارها أهون الشرَّين حتى أُعيدَ تسمية الجشع بوصفه «أَثَرَة حميدة»، شارك المسيحيون الحديثون في محاولة استمرت طيلة قرون عديدة لإثبات خطأ المسيح. «لاَ تَقْدِرُونَ أَنْ تَخْدِمُوا اللهَ وَالْمَالَ». نعم، نَقْدِر. أو هكذا يستمر معظم المشاركين في المجتمع الاستهلاكي الأكثر نَهَمًا وجَشَعًا في تاريخ العالم -الولايات المتحدة- في الادِّعاء ضمنيًّا من خلال أفعالهم، مع الأخذ في الاعتبار عدد المسيحيين الأمريكيين في مطلع القرن الحادي والعشرين والذين يبدو أنَّهم عازمون على اقتناء المزيد من الأشياء وامتلاك أحسنها، ومن بينهم أولئك الذين يتبنَّون «إنجيل الرخاء» في إطار التعددية الدينية المفرطة في أمريكا[190]. قد أثبت وصف توكفيل الوجيز للأمريكيين في بداية ثلاثينيات القرن التاسع عشر أنه تلطُّف نُبُوئيّ في القول: «فكل الناس يَودُّون أن يحصلوا على أكبر نصيب يستطيعون الحصول عليه من هذه الدنيا دون أن يخاطروا بنصيبهم من النعيم في الآخرة»[191].

لقد تَساءلَ الموسرون من الأوروبيين الغربيين، منذ ستينيات القرن العشرين وبصورة متزايدة، عن علاقة الله بالأشياء، واختاروا دائمًا المتعة واللذة التي توفرها

الملذات الحسيَّة. وعلى الضد من المزج الأمريكي بين المسيحيَّة والنزعة الاستهلاكيَّة، فقد نأى الكثير من الأوروبيين بأنفسهم عن الله على قدر الثراء والرفاهية التي عاشوا فيها مع الوعد بامتلاك المزيد من الأشياء. وفي القرن العشرين، وخاصة منذ الحرب العالمية الثانية، استبدلوا التضامنات القديمة المتأصلة في ثقافاتهم المحلية وتقاليدهم التجارية والقومية البرجوازية مقابل النزعة الاستهلاكية الجماعية والفردانيَّة لـ«إمبراطورية السوق» الأمريكية، ومن ثمَّ تغيير الاتجاه السائد عبر الأطلسي الذي نشأت فيه الممارسات الاقتنائيَّة الغربية منذ القرن السابع عشر[192]. وحتى من منظور المسيحيين الأوروبيين اليوم، لم يتبقَّ الكثير من الوقت حتى يتلاشى دور الدين كملاذ من التفاعلات البشرية غير الشخصية والمنفصلة بشكل متزايد في الحياة العامة بين أفراد مستقلين مكرَّسين للسعي وراء السِلع الاستهلاكية والاستمتاع بحياتهم الخاصة. فكل قرار بشري في جوهره له تكلفة بديلة: فلا يُشْبِعُ المرءُ الجياعَ وهو يتناول الطعام في مطعم فاخر، ولا يروي العطشى وهو يحتفل مع الأصدقاء (ما لم تكن رغبة الأصدقاء في شرب الكحول تُعدُّ إرواءً لظمأ العطشان)، ولا يأوي الغرباء وهو يسترخي في بيت ثانٍ، ولا يكسي العُراةَ الذين يحتاجون الملبس وهو يتسوَّق لشراء أحدث الملابس. فالحياة التي تتمحور حول جني الأموال التي تخدم المتع واللذات هي حياة تأكل العُمر كله. يبدو أنَّ الملايين من الأوروبيين يعتقدون أنَّ الثراء يجعل الدين نافِلةً لا لزوم له. بالإضافة إلى ذلك، فإنَّ استبَاحة الدين في المجال العام قد تهدِّد الحياة السِلعِيَّة، تلك الحياة التي منذ سبعينيات القرن العشرين «كان من أبرز سِماتها السعي لإشباع جميع رغبات المستهلكين». تمامًا كما هو الحال في الولايات المتحدة التي، كما أوضحت فيكتوريا دي جراتسيا، غَزَت القارة الأوروبية في هذا الصدد[193]. لكن المفارقة هنا هي أنَّ دول الرفاه الأوروبية العلمانية منذ الحرب العالمية الثانية لديها الكثير من القواسم المشتركة مع الشواغل الاجتماعية والالتزامات الأخلاقية للمسيحية التي صنعت القارة وشكَّلت بريطانيا؛ لأنَّها على الأقل تسعى لتلبية الاحتياجات الأساسية لكل مواطن، وهذا يَصحُّ أيضًا -وإن كان بدرجة أقل- على المؤسسات الفيدرالية والحكومية في أمريكا الدينيَّة التي يرتاد مواطنوها الكنائس.

إنَّ التحوُّلات الجذرية التي أحدثها التصنيع واضحة، بغير لَبسٍ، ولا يمكن إنكارها. ولكن ما لم يكن المستهلكون المولعون بالاقتناء قد سعوا للحصول على أشياء أكثر وأفضل، لأدَّى الإنتاج الصناعي إلى مخازن مليئة بالسِلع غير المرغوب فيها. فالتكنولوجيا لا تقود التاريخ؛ بل إنَّ الرغبات البشرية، منذ العصور الوسطى، هي التي قادتْ الابتكارات التكنولوجية التي تؤثِّر بدورها في رغبات البشر[194]. وقد اتَّسعَ نطاق النزعة الاقتنائيَّة اجتماعيًّا من نطاقها الضيق في العصور الوسطى الذي شمل الباباوات والملوك والأساقفة والأرستقراطيين الأثرياء، مرورًا بكبار التُجَّار في أواخر العصور الوسطى وأصحاب المال في عصر النهضة إلى الطبقة الوسطى و(إلى حد أقل) العمَّال الفقراء في الثورة العمَّاليَّة. واستمرت الثورة الصناعية والتصنيع في القرن التاسع عشر في سيرورة كانت في طور التشكُّل منذ قرون عديدة، لكنهما عملا على توسيع القاعدة الاجتماعية للنزعة الاقتنائيَّة وعزَّزا كلًّا من الممارسات الاقتنائيَّة والأماني والرغبات من خلال توفير كميات هائلة من العديد من السِلع الاستهلاكية المتاحة بأسعار رخيصة.

بيدَ أنَّ هذا الاستهلاك المُوَسَّع الذي أحدثه التصنيع استلزمَ العمل الإنتاجي من الأشخاص الذين، في غياب الفرضيات المالتوسية (نسبةً إلى توماس روبرت مالتوس) والريكاردية (نسبةً إلى ديفيد ريكاردو) عن السكان والأجور، كان من المفترض أن يستفيدوا منه: نساء ورجال الطبقة العاملة الصناعية الذين شَكَّلَهُم التصنيع من المهاجرين من المناطق الريفية إلى مراكز التصنيع الحضرية المزدهرة. فإمكانية وكلفة الاستمتاع بالمزيد من الأشياء في المنزل كان ثمنها هو المعاملة الوحشية للعمَّال العاديين الذين اشتملوا على العديد من الأُجراء من النساء والأطفال. وقد أثَّر هذا بدوره في الحياة المنزلية؛ لأنَّ الحياة العامة والحياة الخاصة لم يكونا متعارضين في الحياة الواقعية. وتحقَّقت الدمقرطة التدريجية للاستهلاك عن طريق عمَّال المصانع الذين عملوا لساعات طويلة في ظروف مُرَوِّعة لخدمة التُجَّار الذين أعطوا الأولوية لتعظيم عقلاني للربح -«المنفعة»- على حساب رفاهية العُمَّال وأسرهم[195]. وهكذا، مارسَ التُجَّار الرأسماليون في القرن التاسع عشر الحرية، واغتنموا الفرص، واستعملوا العقل، وحَقَّقوا التقدم، وعَظَّموا الخير العام، أو على الأقل زادوا ثرواتهم الخاصة. وأكَّد القساوسة البروتستانت أمثال توماس تشالمرز (1780-1847) في بريطانيا وكذلك فرانسيس وايلاند (1796-

1865) وغيرهم من «الاقتصاديين الإكليروسيين» في الولايات المتحدة ما قبل الحرب الأهلية أنَّ الرأسمالية الصناعية هي قَدَرٌ من الله[196]. كما رأى تشارلز ديكنز التكاليف البشرية، ونقلها من خلال حياة عائلة غرادغريند في روايته الشهيرة *«أوقات عصيبة»* (1854)، تمامًا كما فعل إميل زولا لاحقًا في رواية *«جرمينال»* (*Germinal*) (1885) من خلال تصوير كَدح ومعاناة عمَّال المناجم الفرنسيين، وكما أوضح أبتون سنكلير من خلال مصنع تعبئة اللحوم في شيكاغو في رواية *«الغابة»* (*The Jungle*) (1906).

ومثل غيره من المُصلحين الاجتماعيين في القرن التاسع عشر، رأى ماركس بوضوح التكاليف البشرية للتصنيع. وعلى الرغم من تحليله الدقيق للرأسمالية الصناعية، فقد شارك مع البرجوازية التي هاجمها افتراض أنَّ الحياة الطيِّبَة هي الحياة السِلَعِيَّة. ولأنَّ التحالف الجَشِع بين الرأسماليين والسياسيين حَالَ، عن قصد ونيَّة، دون تحقيق المقابل العادل لقيمة عمل طبقة البروليتاريا، فقد كان لِزامًا على العُمَّال الذين ازدادَ وعيهم وأدركوا مصالحهم الموضوعية -المادية والاقتصادية- أن يستعيدوا بالقوة ما كان لهم بحق، ويهيمنوا على وسائل الإنتاج الصناعي. ومن هنا ظهر حل ماركس: كانت الثورة العنيفة هي العلاج الوحيد لمظالم الرأسمالية، وتعجيلًا متعمَّدًا لسيرورات الصراعات الطبقية التي لا هوادة فيها والمتأصلة في الحقيقة الموضوعية المزعومة للماديَّة التاريخيَّة. وكان من المفترض أن يؤدي العنف الثوري إلى اليوتوبيا الشيوعية والحياة السِلَعِيَّة للجميع. بيدَ أنَّ الأمور سارت بشكل مختلف؛ إذ لم تتحقَّق الأحلام الماركسية فحسب، بل أدَّت الأفعال المستوحاة من أفكار ماركس في القرن العشرين الكابوسي إلى موت الملايين من الناس.

وعلى غرار توماس مونتسر قبل ثلاثة قرون، هَالَ ماركس ما رأى من عواقب التراتبيَّة الاجتماعية والاقتصادية على البشر، وأخطأَ بشأن الانتصار الحتمي للثورة البروليتارية مثلما أخطأَ مونتسر فيما يتعلق بدينونة الله القريبة. ولكن بقطع النظر عن العدد القليل من القائلين بتجديد المعموديَّة مثل هانز هَتْ الذي ألهمه مونتسر، فقد تعرَّض مونتسر لانتقادات شديدة ولم يُنسَ قط[197]. وعلى الضد من ذلك، ساعدَ ماركس وأتباعه والموالون له في تحديد البِنْيَة المركزية الثنائية للسياسة الغربية في القرنين التاسع عشر والعشرين، وتضافرها مع الشواغل الاقتصادية: على اليمين، المنافحون الليبراليون (الكلاسيكيون) عن الملكية الخاصة بحسب جون لوك وعن الحريات الفردية بحسب جون ستيوارات

مِيل (المعروفون الآن باسم «المحافظين»)، وعلى اليسار، النُّقَّاد الماركسيون للتفاوتات غير المسبوقة في الثروة والآثار الضارة للرأسمالية الصناعية على البشر. وكلاهما يؤمن بأنَّ الحياة الطيبة هي الحياة السِلَعِيَّة. لقد عُدنا إلى حيث بدأ هذا الفصل.

كانت هناك نتيجة أخرى للخلافات الدينية في عصر الإصلاح أواخر القرن الثامن عشر لا تقل أهمية عن الثورة الصناعية في تَشكُّل الرأسمالية والنزعة الاستهلاكية اليوم. لقد رأينا في الفصل السابق كيف أنَّ إقرار السياسية الأمريكية بأخلاق الحقوق الرسمية استوعبَ سيرورة تذويت الأخلاق في حقبة ما بعد الإصلاح، مما سمحَ للمواطنين بالسعي وراء الخير كما يشاؤون في إطار قوانين الدولة. فأسرَّهُم امتلاك الأشياء، ليس فقط في المدن الساحلية ذات المواني المزدهرة مثل فيلادلفيا وبوسطن، بل حتى في المناطق الريفية مثل فيرجينيا في أواخر القرن الثامن عشر[198]. وبهذا المعنى، كانت الوثائق التأسيسية للأمَّة فارغةً بلا معنى؛ ليس فقط لأنَّ الأمريكيين جرى تشكيلهم بقوة من خلال الفرضيات الأخلاقية المسيحية، بل أيضًا لأنَّ العديد منهم قد عَدَلوا عن استنكار الجَشَع كما وَرَدَ في التعاليم المسيحية. وعلى الرغم من كنائسهم المحصورة على جماعات وطوائف معينة وادِّعاءات الحقيقة الدينية المتباينة، فإنَّ الأمريكيين الأحرار في أواخر القرن الثامن عشر لم يشاركوا المعتقدات عن الطبيعة كخلق من مخلوقات الله وعن البشر المخلوقين على صورة الله وشَبَهِه فحسب، بل شَكَّلتهم أيضًا الثورة العمَّاليَّة. لذلك، فإنَّ النزعة الاقتنائيَّة وَحَّدَتْهُم أيضًا، وقدَّمت طيلة القرن التاسع عشر إجابة كاملة -لكنها ليست بدهيَّة- لما سيفعلونه في حياتهم، وكيف سيمارسون حريتهم، وما يستتبعه السعي وراء السعادة، وما قد يؤمنون به أو يطمحون إليه. وقد وصف توكفيل حال الأمريكيين في القرن التاسع عشر، قائلًا: «لقد أصبح الميل إلى الرفاهية المادية غرام الأمَّة الغالب عليها، وصار تيار العواطف البشرية العظيم يجري ويجرف معه كل شيء يصادفه في طريقه»[199].

لقد عملت النزعة الاقتنائيَّة على احتواء اختلافات الأمريكيين؛ فاستهلاكهم عَظَّمَ الخير العام للأمَّة، تمامًا مثلما عزَّزت التجارة التنافِسيَّة لأسلافهم الاستعماريين الإمبراطورية البريطانية في أواخر القرن السابع عشر ومطلع القرن الثامن عشر. وكان امتلاك المزيد من الأشياء وأحسنها أمرًا جيدًا على الدوام، ولا مناص منه مثل

القَدَر المُتجلِّي، على الرغم من ارتباطه بالعبودية المتوارثة أو عبودية المتاع (chattel slavery) بالإضافة إلى القتل والتهجير القسري للشعوب الأصيلة (الهنود الحمر). وعلى الرغم من كارثة الحرب الأهلية، كانت «اليد الخفية»، هذا المفهوم الذي صَكَّه آدم سميث -والنزعة الاقتنائيَّة السائدة ثقافيًّا التي حرَّكتها- أداة عناية الله ووسيلة التقدُّم التي أشارت ضمنيًا إلى النعمة الإلهية. فقد أخطأَ الإسبان المستبدون الباباويون بشأن أساطيل الكنوز التي تحمل الفضة من العالم الجديد إلى أوروبا في القرن السادس عشر. وعلى النقيض من ذلك، فإنَّ البَرَكَة الإلهية التي هي، أشياء كثيرة وطيِّبَة، يهبها الله «لأرض الأحرار وموطن الشجعان»[200]. وبالنظر إلى تَمَلُّق الأمريكيين لأنفسهم بسبب تجربتهم غير المسبوقة في الديمقراطية والحرية والفردانيَّة، فقد كانوا يميلون -ولا يزال الكثيرون منهم يميلون بالفعل- إلى الثقة في قدرتهم على إدراك العناية الإلهية، على الضد من وجهات النظر المُضَلِّلة لأسلافهم الأوروبيين في الحقبة الحديثة المبكرة. حتى البريطانيون التقدُّميون في القرن الثامن عشر كانوا لا يزالون غارقين في التراتبيَّة الاجتماعية والحُظوَة والمحسوبية والاستبداد. ولم يكن التاريخ قد بلغ ذروته بَعدُ. ولا ريب أنَّ الله يبارك أمريكا، وإلَّا كيف صارت أغنى وأقوى دولة في العالم؟

قدَّم الضمان القانوني للحقوق الفردية والذاتية، الذي نشأ في الولايات المتحدة، الحماية السياسية لما سيصبح لاحقًا أهم تحوُّل في الرأسمالية الغربية الحديثة: التحوُّل التدريجي من مجتمع صناعي إلى مجتمع استهلاكي خالص. هذا التحوُّل ارتبطَ بتعزيز النزعة الاقتنائيَّة الفردية، على الرغم من تَشكُّل الأسر الناشئة حول تقسيم واضح للعمل بين الرجل المعيل والمرأة ربة المنزل من منتصف القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين[201]. كما أنَّ سيرورة دمقرطة الاستهلاك المرتبطة بالتصنيع الصناعي، على الرغم من تأثيرها الشديد في العديد من العاملين من الرجال والنساء، لم تكن سيئة بالكُليَّة. وعلى الرغم من ضحايا التصنيع العديدة، يرى ملايين من الناس في الطبقة العاملة والأسر الريفية أنَّ التصنيع خفَّف من وطأة الفقر الدائم في حياة الناس الذين يعيشون على الكفاف، هذا الفقر الذي وقف حجر عثرة أمام رخاء الإنسان طيلة قرون

عدَّة. ومع ذلك، فقد أدَّى إنشاء مجتمع استهلاكي إلى الجمع بين النزعة الاقتنائيَّة والأيديولوجيات العلمانية عن الفرد المستقل المرتبطة بالسردية التحرُّرية السائدة عن الحداثة. وقد جادل كولين كامبل أنَّ تَشَكُّل النزعة الاستهلاكية كما نعرفها اليوم يعتمد على مفهوم رومانسي وما بعد رومانسي سائد عن الفرد، لا بوصفه روحًا مُتجسِّدة مَدْعُوَّة من الله لتزدهر في أسرة داخل مجتمع من خلال ممارسة الفضائل، بل «ذات» عاطفيَّة وانفعاليَّة تَبني نفسها كما تشاء في علاقات تختارها بنفسها وتصنعها بنفسها وتُنهيها بنفسها، من خلال ممارسة حقها في فعل ذلك عن طريق الرغبة في الأشياء المادية (الجسديات) وامتلاكها وإسهامها في البناء الذاتي للهوية[202].

وقد أسهم انتِقاف هذا المفهوم على نطاق واسع، خاصة منذ ستينيات القرن العشرين، في الطابع الحالي للرأسماليَّة والنزعة الاستهلاكيَّة: فكانت كلمة «يكفي» تتلاشى بمجرد خضوع الاقتناء لمشروع لا ينتهي من بناء الذات وآثاره الاجتماعية التي أشاد بها تويتشل وانتقدها باومان[203]. فلا يمكن أن يكون هناك ما يكفي، لأنَّ النفس بطبيعتها هَاوِيَة سحيقة لا قرار لها من النزعة الاقتنائيَّة المُرادية التي يخدمها ابتكار تكنولوجي، وإبداع تصنيعي، واستراتيجيات تسويق لا نهاية لها. ولا تتميَّز النزعة الاقتنائيَّة بمجرّد تراكم المزيد من الأشياء، ولكن بدورة تسوُّق لا نهائية من الاقتناء ثمَّ التخلُّص ثمَّ تكرار الاقتناء، كامتداد للهوية الفردية التي تتوسطها الأشياء المادية وتفضيلات الذات، دون أي قيود تتجاوز الإرادة في الجمع مع حدود ما يمتلكه الفرد من أموال. وهذا يُفسِّر لماذا كانت تكهنات جون مايناردكينز الشهيرة في عام 1930 خاطئة ومُضَلِّلة بصورة كبيرة؛ إذ يرى كينز أنَّه: «عندما يصير تراكم الثروة بلا أهمية اجتماعية كبيرة، ستكون هناك تغييرات هائلة في القواعد الأخلاقية؛ لأنَّنا سنكون قادرين على تخليص أنفسنا من العديد من المبادئ الأخلاقية الزائفة التي أنكهتنا وقضَّت مضاجعنا طيلة مائتي عام، والتي من خلالها عَظَّمنا بعضًا من أبغض الصفات الإنسانية» -مثل «مَحَبَّة الْمَال»- «ورفعناها إلى مصافِ أسمى الفضائل». لقد فَشَلَ كينز في رؤية أنَّ «مَحَبَّةَ الْمَال كوسيلة لملذَّات الحياة وحقائقها» لا تختلف عن «مَحَبَّة الْمَال بوصفه مِلكية»، بل إنَّ هذا ما يجعل المال أداة فعَّالة في كل الأزمنة والعصور: بحسب كينز، فإنَّ مَحَبَّةَ الْمَال هي «اعتلالٌ بَغِيض، واحدة من تلك النُزُوعات الشريرة وشبه المَرَضِيَّة التي يعترف بها المرء وهو يعتريه الزَّمَعُ إلى المتخصصينَ في الأمراض

النفسية»[204]. نرى في توصيف كينز لجني المال بوصفه «اعتلالًا» استمرارًا حديثًا للإدانة المسيحية التقليدية للجَشَع باعتباره خطيئة؛ إذ وَصَفَ مارتن بوسر أيضًا الجَشَع بأنَّه «سَقَمٌ» في منتصف القرن السادس عشر. وعلى الضد من ذلك، فإن النزعة الاقتنائيَّة الاستهلاكية، والرأسماليَّة ما بعد الفوردية، والمفاهيم ما بعد الحداثيَّة عن الذات باعتبارها مِطوَاعة ومَبْنِيَّة بصورة لا متناهية، وإنكار الاقتصاديين لأي تفريق معقول بين الاحتياجات والرغبات لصالح الطلب، ليست أربعة أشياء مختلفة، بل إنَّها أربعة جوانب لشيء واحد.

من الواضح أنَّ التحسينات المذهلة في المرافق الصحية والنظافة العامة والطعام والصحة في أواخر القرن التاسع عشر على جانبيِّ شمال المحيط الأطلسي تتوافق مع المفهوم المسيحي التقليدي عن رخاء الإنسان. ويصحُّ الأمر نفسه على التصنيع، إذا ما استبعدنا آثاره على الفقراء ونظرنا إليه فيما يخص الطرائق التي استخدمها للتخفيف من حدَّة الفقر، على الرغم من أنَّه فَضَحَ العَمَى المسيحي الذي دامَ طيلة قرون عدَّة عن الكلفة البشرية التي دفعتها الأرواح المُتجسِّدة من أجل شَرْعَنة التراتبيَّة الاجتماعية والاقتصادية. (هنا لا ينبغي الخلط بين التبنِّي الطوعي للفقر اقتداءً بالمسيح وتصالح الأغنياء والموسرين مع وجود العَوَز المادي بين الفقراء الذي يقف حجر عثرة أمام رخاء الإنسان). بيدَ أنَّ الروح الاستهلاكية لـ«الحداثة السائلة» عند باومان لا يمكن أن تتوافق مع مسيحيَّة الكنيسة القروسطية أو التعاليم الاجتماعية الكاثوليكية الرومانية الحديثة، ولا يمكن أن تتماشى أيضًا مع آراء المُصلحين البروتستانت في القرن السادس عشر، بل كان من الممكن أن تُرعبهم وتصدمهم[205]. فالحياة المشتركة للرخاء البشري بالمعنى المسيحي لا تعتمد على اقتناء جهاز آيبود صغير بذاكرة تخزين كبيرة، أو تلفاز بشاشة مُسطَّحة أكبر وضوحًا وأكثر دقة، أو زوج من الأحذية مقاس «16» أو مقاس «25» أو مقاس «33»، أو المئات من الأقمصة والسُترات والأوشحة بجميع أنواع الألوان والتصميمات والأشكال. ومع ذلك، في مطلع القرن الحادي والعشرين، كانت النزعة الاقتنائيَّة الاستهلاكية هي الروح والأخلاق السائدة لأكبر دولة مسيحية في العالم الغربي. فإذا كانت المسيحية، من بين أمور أخرى، نَسَقًا للإيثار خِدمةً للآخرين، فإنَّ نقيضها هي روح النزعة الاقتنائيَّة الأنانيَّة التي يحميها القانون في أمريكا، والتي يجري تعزيزها ثقافيًّا في كل مناسبة. فهذه الأخيرة [روح النزعة الاقتنائيَّة] تقول «أَشْبِع رغباتك»، بينما الأولى [المسيحية] تقول «يجب أن

تُؤْثِر الناس على نفسك». ولكن إذا كان المرء يعتقد أنَّ الدين يتعلق بحياة الروح وليس بالعالم المادي، وأنَّ الإيمان يتعلق بما يشعر به المرء في باطنه وليس ما يفعله بجسده، وأنَّ هذا الانفصال عن الأشياء المادية يعني وجود موقف جُوَّانيّ وليس التخلي عن الأشياء، وأنَّه قد «نال الخلاص» من «الرب والمُخلِّص» في الطائفة التي اختارها بنفسه والتي تجعله يشعر براحة وانشراحٍ في الصدر، فهو لا يرى، إذن، أي تناقض.

لا شيء في تحليل هذا الفصل يوحي بأنَّ الأمريكيين والأوروبيين المعاصرين قد تخلّوا عن عائلاتهم، وانصرفوا عن الاهتمام بالآخرين، وتوقفوا عن إعطاء الصدقات (التي أحيانًا تكون هائلة بشكل غير مسبوق)، أو أنَّهم تَحرَّروا من ضبط أنفسهم وتهذيبها من أجل تكريس أنفسهم لإشباع رغباتهم الاقتنائيَّة. الحمد لله أنَّهم ليسوا كذلك. من الواضح أيضًا أنَّ ظهور الرأسمالية الحديثة والمجتمعات التي يحكمها السوق قد سهَّلَ احتمالية رخاء الإنسان وإمكانية عيش حياة آدميَّة ذات معنى لمئات الملايين من البشر، وهذا شيء عظيم في ذاته إذا نظرنا إليه من هذه الناحية. لكنَّ الذين يُكرِّسون أنفسهم لعائلاتهم، ويُظهرون اهتمامهم بالآخرين، ويُعطون الصدقات، ويمارسون ضبط النفس وتهذيبها، يفعلون ذلك في عالم تُهيمن عليه رأسماليَّة واستهلاكيَّة وول مارت الشاملة، بكل ما يعنيه ذلك. فالحقوق الفردية التي تحميها الدول الغربية تسمح للمواطنين بممارسة الإيثار التَّنسُكي إذا أرادوا ذلك، إذ لا أحد مُجبر على السعي وراء أشياء أكثر وأفضل. ولكن في إطار القانون، يمكن للمواطنين شراء أكبر قدر مما يريدون، حينما يريدون، ودون مراعاة احتياجات أو مخاوف أي شخص آخر. لذلك، فالنفعيَّة الاقتنائيَّة أمر بدهيّ لا مناص منه، يحميها القانون ويعزِّزها باستمرار؛ هذا القانون نفسه الذي يُقِرُّ بالحياة السِلَعِيَّة ويحميها، ليكون المال الذي يمتلكه المرء بمثابة حجر عثرة أمام عيش تلك الحياة. في الولايات المتحدة، يسمح تذويت الأخلاق ضمن أخلاق الحقوق الرسمية للأفراد بتشكيل ذواتهم من خلال النزعة الاقتنائيَّة، والهوس بهوياتهم، والانغماس في رغباتهم، واتِّباع استيهاماتهم كما يحلو لهم، دون -إذا كان يطيب لهم ذلك- التفكير كثيرًا في ملايين الناس الغرباء أو الجياع أو المضطهدين أو المهمَّشين، ناهيك عن فعل أي شيء لهم. إنَّهم أحرار في تشغيل قناة «كيو في سي» (QVC) أو شبكة التسوُّق المنزلية، أو التسوُّق عبر الإنترنت باستخدام بطاقة الائتمان.

إنَّ الإطار المادي الأشمل للاقتصاد هو علاقة البشر بالعالم الطبيعي الذين هم جزء

منه. فقد أُشْرِبَ معظم الغربيين الافتراضات التواطئيَّة الميتافيزيقية طيلة قرون عديدة حتى الآن، واعتادوا بشكل متزايد على تصوُّر الطبيعة من منظور ما بعد أسراريٍّ ضمن ما أطلق عليه تشارلز تايلور «الإطار المُحايث»[206]. ومع تفسير «الخَلْق» بوصفه بِنْيَة ثقافية خرافية واستبدالية، أصبح يُنْظَر إلى العالم الطبيعي على أنَّه مَنجَم بيكونيٍّ ضخم من المواد المُحايدة غير المُشَكَّلَة التي تنتظر تحويلها إلى أشياء مادية تخدم الرغبات البشرية من أجل «التَحَسُّن». وتحقيقا لهذه الغاية، طُبِقَت نتائج العِلم، التي يعتقد العديد من المُفكِّرين (ولكنه اعتقاد خاطئ ومُضَلِّل) أنَّها أظهرت هشاشة ادِّعاءات الحقيقة الدينية التقليدية، من خلال «المعرفة النافعة» في تقنيات تصنيع أكثر تعقيدًا مع نتائج استثنائية غير مسبوقة لخدمة الرغبات والأماني المتزايدة في الثراء. ومن ثمَّ تَتَحوَّل الموارد النادرة إلى عَرض لتلبية الطلب الذي يخدم التقدُّم.

لكن الآن يبدو أنَّ الطبيعة تنتقم وترد الصاع صاعين. ومن الواضح أنَّنا نرى الآن التأثير التراكمي للرغبات الاقتنائيَّة البشرية على العالم الطبيعي نفسه. فإذا كان تغيُّر المناخ العالمي حقيقيًّا، كما أَظْهَر «منحنى كيلينج» والعديد من الأدلة الأخرى فبعض الفترات، وإذا كان هذا التغيُّر سببًا جوهريًّا في التصنيع والتقنيات الزراعية المُصمَّمة لتعظيم النزعة الاقتنائيَّة المُكرَّسة باعتبارها الوسيلة الرئيسية لسعادة الإنسان طيلة قرون عدَّة، كما هو الحال في الواقع، فقد يكون هذا هو التقويض المُطلق لبعض الادِّعاءات الحديثة السائدة عن العقل والأخلاق. هذا بالطبع ما لم يدافع المرء عن الحق الأخلاقي للأفراد في تدمير المحيط الحيوي الذي يجعل الحياة كلها ممكنة، ويعتبر هذه الممارسة للحرية الفردية أمرًا عقلانيًّا ونافعًا. وإذا كان تغيُّر المناخ العالمي حقيقيًّا ونتيجةً لسلوكيات البشر وأفعالهم، فهذا من شأنه مُساءَلة العِلَّة العلمانية المهيمنة وما بعد الإصلاحية للفعل البشري النافع والرابط الثقافي الرئيسي الذي يعمل على توحيد المجتمعات المُكوَّنة من أفراد مُنقسمين أيديولوجيًّا؛ وهذا يعني أنَّ الحياة السِلَعِيَّة المُتَشَكِّلَة قد تحوَّلت إلى محض وهم غير منشود في حركة بطيئة مؤلمة، مبنيَّة من عواطف ونوازع عقلانية وجَشَع من أجل الربح، وشَبَق الهيمنة الإمبريالية والامتثاليَّة القانِعَة، بغض النظر عن مدى انغماس الأثرياء في المُتع والملذات منذ القرن السابع عشر. ويدل على أنَّنا كنا جميعًا «نلهو ونلعب ونُسلِّي أنفسنا حتى الموت»[207]، تزجيةً للوقت عن غير قصد منا ولا نِيَّة. ويقوِّض السردية التقدُّمية

للحداثة الغربية كقصة مُلْهِمَة للتحرُّر الانتصاري للحرية الفردية والاستقلال الذاتي وتقرير المصير من قبضة سلطة رجعيَّة وتقاليد قمعية، مما يوحي بأنَّ الأماني والأهواء والأوهام المُضَلِّلة كانت تتلبس لباس العقلانية التقدُّميَّة والحقيقة المستنيرة. ربما يكون هذا، في جزء منه، سبب حِرص بعض المدافعين المحافِظين سياسيًّا عن الحقوق الفردية والتجارة الحرة؛ على وجه الخصوص، على تجاهل المخاوف بشأن ظاهرة الاحتباس الحراري باعتبارها محض هراء له دوافع سياسية؛ لأنَّ حقيقة هذه الظاهرة تُقَوِّض القيم المركزية في إجاباتهم عن أسئلة الحياة. ولنأمل جميعًا أن يكونوا مُحقين، وأن يكون العديد من العلماء في مختلف الحقول المعرفية في جميع أنحاء العالم مُخطئين.

في أواخر القرن التاسع عشر، عندما عاودت السيادة البابويَّة المُطلقة الظهور في عهد البابا ليو الثالث عشر بعد تراجعها غداة الثورة الفرنسية، بدأ الباباوات في التحدث عن التعاليم المسيحية التقليدية عن الطبيعة البشرية، والرغبات البشرية، والأشياء المادية، والخير العام في عصر صناعي. وكرَّروا الادِّعاء بأنَّ العالم الطبيعي هو مِن مخلوقات الله التي خلقها بقصد رخاء جميع البشر، ورَدَّدوا أنَّ الاقتصاد والسوق ليسا منفصلين عن الأخلاق، وأكَّدوا على أنَّ الحق في الملكية الخاصة ليس مُطلقًا، بل هو تابعٌ للخير العام، وأقروا أنَّ النزعة الاقتنائيَّة المُطلقة لا تخدم الرخاء البشري الحقيقي والخلاص الأبدي بل تقف حجر عثرة أمامهما، وكرَّسوا وجهة النظر الكتابيَّة القائلة بأنَّ السعي وراء الغِنَى على حساب محبَّة الله وخدمة الآخرين هو محض وَثَنِيَّة، وجادلوا بأنَّ تقليل أجور العُمَّال من أجل تعظيم الأرباح هو أمر استغلالي وغير أخلاقي، وأصرُّوا على أنَّ الفقراء والمهمَّشين لديهم -من قبيل العدالة- حق أخلاقي على الأغنياء والموسرين في أن يعطوهم من أموالهم ويرعوهم. هذه الادِّعاءات وغيرها وردت بصورة متكرِّرة في التعاليم الاجتماعية الكاثوليكية الحديثة في النصوص البابوية والمَجْمَعِيَّة من رسالة *«حقوق وواجبات رأس المال والعمل»* (*Rerum Novarum*) (1891) التي أصدرها البابا ليو الثالث عشر مرورًا بوثائق المَجْمَع الفاتيكاني الثاني إلى منشور *«المائة عام»* (*Centesimus annus*) (1991) الذي كتبه يوحنا بولس الثاني، ورسالة *«المحبَّة في الحق»* (*Caritas in veritate*) (2009) التي كتبها البابا بندكت السادس عشر[208].

مليارات البشر، من بينهم معظم الكاثوليك الغربيين، يعطون الأولوية من خلال

أفعالهم -وعلى حساب مثل هذه التأكيدات- للاقتناء اللامتناهي لأجهزة الكمبيوتر المحمولة والهواتف المحمولة الأحدث والأفضل، وأجهزة الآيباد والآيبود، والمزيد من الملابس والأحذية والحُلي، على الرغم من حقيقة أنَّ الكثير من سُكَّان العالم يعيشون في حِرمان مادي يمنعهم من العيش في رخاء. إنَّ جني المال يفتن الناس، والغِنَى يصيبهم بالبلادة، وسَعَةُ العَيْش تفضي إلى الشَبع والعَجْرَفَة. والمفارقة أنَّ الباباوات المعاصرين، الذين دافعوا عن التعاليم الاجتماعية الكاثوليكية ضد الحياة البشرية التي تحكمها الأسواق الحرة، قد سبقهم الباباوات في القرون الوسطى وعصر النهضة في أفينيون وروما، الذين أسهموا، من خلال ممارساتهم الاقتنائيَّة وسلوكياتهم، في السيرورة طويلة الأمد لتَشَكُّل الرأسماليَّة والنزعة الاستهلاكيَّة التي ينتقدها خلفاؤهم من الباباوات اليوم. في الدول الغربية، لكل فرد الحرية في اختيار سيرورة بناء الذات الاستهلاكية والأنانية بوصفها خيرًا له، وشراء الأشياء التي يصنعها الفقراء في البلدان البعيدة -الذين لن يضطر المرء إلى مشاهدة كَدْحِهم وعَرَقِهم، ولا النظر في أعينهم قطُّ- لأنَّ الحكومات تحمي حق كل فرد في القيام بذلك؛ فمن الأهمية بمكان أن يستمر الناس في الخضوع للنزعة الاستهلاكية. وبغض النظر عن أي شيء، يجب منح الأفراد الحرية في أن يكونوا أنانيين، لأنَّ الحياة السِّلَعِيَّة المُتَشَكِّلَة ضرورية للحفاظ على تماسك التعددية الغربية المفرطة. فما العمل في عالمٍ يَعجُّ بالعديد من ادِّعاءات الحقيقة والقيم والأولويات والرغبات والأماني المتناقِضة؟

لم يُذلِّل العِلم الحديث صعوبة تقنيات التصنيع التي تغذي الرغبات الاقتنائيَّة للحياة السِلَعِيَّة فحسب، بل وفَّرت فرضياته المُسبقة أيضًا الأسس الأيديولوجية لما يُعَدُّ معرفة حديثة ولما يُعَدُّ دون ذلك. وقد عَجَّلت النزاعات العقائدية في عصر الإصلاح بتطييف الجامعات ومَذْهَبَتِها، ومن ثمَّ شَكَّلت تحوُّلًا حاسمًا في التعليم العالي أدَّى إلى عَلْمَنة المعرفة في الأخير، وإلى الإقصاء الحديث لجميع ادِّعاءات الحقيقة الدينية، ليس فقط من العلوم الطبيعية، ولكن أيضًا من العلوم الاجتماعية والإنسانيات. وأعقب ذلك فصل الدين عن الحقول المعرفية الأكاديمية في الجامعات العلمانية، وهذا يشبه الفصل المؤسسي بين الكنيسة والدولة اليوم. لذلك، فإنَّ تحليل العَلْمَنة الأيديولوجية والمؤسسية للمعرفة، من أواخر العصور الوسطى حتى الوقت الحاضر، هو موضوع الفصل السادس.

هوامش الفصل الخامس

1. انظر المقالات في:

Post-Fordism: A Reader, ed. Ash Amin (Oxford: Blackwell, 1993), esp. Amin, "Post-Fordism: Models, Fantasies and Phantoms of Transition," pp1.-39.

2. Zygmunt Bauman, Does Ethics Have a Chance in a World of Consumers? (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2008), p72..

يُردِّد باومان هنا مقولة ماركس الشهيرة في كتابه «*الثامن عشر من برومير لويس بونابرت*» (1852)، عن البشر الذين يصنعون التاريخ ولكن ليس في ظروف يختارونها بأنفسهم.

3. انظر على سبيل المثال:

Pun Ngai, Made in China: Women Factory Workers in a Global Workplace (Durham, N. C.: Duke University Press, 2005); Robert J. S. Ross, Slaves to Fashion: Poverty and Abuse in the New Sweatshops (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2004); Leslie Salzinger, Genders in Production: Making Workers in Mexico's Global Factories (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2003); Ellen Israel Rosen, Making Sweatshops: The Globalization of the U. S. Apparel Industry (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2002).

4. Katherine S. Newman and Victor Tan Chen, The Missing Class: Portraits of the Near Poor in America (Boston: Beacon Press, 2008); David K. Shipler, The Working Poor: Invisible in America (New York: Knopf, 2004); Mark Robert Rank, One Nation, Underprivileged: Why American Poverty Affects Us All (New York: Oxford University Press, 2004); William Julius Wilson, When Work Disappears: The World of the New Urban Poor (New York: Knopf, 1996); Douglas Massey and Nancy Denton, American Apartheid: Segregation and the Making of the Underclass (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993); Katherine S. Newman, Declining Fortunes: The Withering of the American Dream (New York: Basic Books, 1993).
5. Karl Marx and Friedrich Engels, Manifest der Kommunistischen Partei [1848], in Marx

and Engels, Werke, vol4. (Berlin: Dietz, 1964), p465.: "Alles Ständische und Stehende verdampft.

قدَّم مارشال بيرمان ترجمة شِعرية لهذه العبارة وجعلها عنوانًا لعمله الشهير عن الحداثة والعصرانية والتحديث:

All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity (1982; New York: Penguin, 1988).

6. باومان، زيغمونت، **الأخلاق في عصر الحداثة السائلة**، ترجمة سعد البازعي وبثينة الإبراهيم، هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة، مشروع «كلمة»، 2016.

7. انظر:

Arlie Russell Hochschild, The Commercialization of Intimate Life: Notes from Home and Work (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2003), p8..

انظر أيضًا:

Jean Kilbourne, Can't Buy Me Love: How Advertising Changes the Way We Think and Feel (New York: Free Press, 2000).

عن مدى قيام الشركات في بداية تسعينيات القرن العشرين بجمع معلومات شاملة حول الحياة الشخصية للمستهلكين المحتملين لأغراض التسويق، انظر:

Erik Larson, The Naked Consumer: How Our Private Lives Become Public Commodities (New York: Henry Holt, 1992).

8. عن الدين، انظر:

Vincent J. Miller, Consuming Religion: Christian Faith and Practice in a Consumer Culture (New York and London: Continuum, 2003); James B. Twitchell, Shopping for God: How Christianity Went from in Your Heart to in Your Face (New York: Simon & Schuster, 2007); and William T. Cavanaugh, Being Consumed: Economics and Christian Desire (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2008).

عن الأعراس في بريطانيا، انظر:

Sharon Boden, Consumerism, Romance, and the Wedding Experience (New York: Palgrave Macmillan, 2003).

عن الأعراس في أمريكا، انظر:

Vicki Howard, Brides, Inc.: American Weddings and the Business of Tradition (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006), and Rebecca Mead, One Perfect Day: The Selling of the American Wedding (New York: Penguin, 2007).

عن مَفْهَمة أجساد البشر فيما يخص الأجزاء والأعضاء، انظر:

Commodifying Bodies, ed. Nancy Scheper-Hughes and Loïc Wacquant (London and Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications, 2002).

وعن تجارة السوق السوداء في أعضاء البشر في الولايات المتحدة، انظر:

Annie Cheney, Body Brokers: Inside America's Underground Trade in Human Remains (New York: Broadway Books, 2006).

انظر أيضًا:

Steph Wilkinson, Bodies for Sale: Ethics and Exploitation in the Human Body Trade (New York: Routledge, 2003).

عن الإعلانات والتسويق للأطفال، انظر:

Juliet B. Schor, Born to Buy: The Commercialized Child and the New Consumer Culture (New York: Scribner, 2004).

9. David Brooks, Bobos in Paradise: The New Upper Class and How They Got There (New York: Simon & Schuster, 2001); Jean M. Twenge, Generation Me: Why Today's Young Americans Are More Confident, Assertive, Entitled— and More Miserable Than Ever Before (New York: Free Press, 2006).
10. Amanda Ford, Retail Therapy: Life Lessons Learned While Shopping (York Beach, Me.: Conari Press, 2002); Amy Elliott, A Girl's Guide to Retail Therapy: Unleash the Healing Power of Shopping (New York: Barnes & Noble, 2006)

الذي «يتعامل مع مفهوم التسوق الذي يجعل المرء يشعر بالرضا والسعادة بالعناية التي يستحقها». (ص 6).

11. ماركوز، هربارت، **الإنسان ذو البُعد الواحد**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، الطبعة الثالثة 1988.
12. لمزيد من الأعمال المؤثرة عن هذه المسألة، انظر:

Milton Friedman, Capitalism and Freedom (Chicago: University of Chicago Press, 1962), and Friedrich A. Hayek, The Road to Serfdom: Text and Documents. The Defi nitive Edition, ed. Bruce Caldwell (Chicago: University of Chicago Press, 2007). Hayek's text was first published in 1944.

13. انظر:

David Landes, The Unbound Prometheus: Technological Change and Industrial Development in Western Eu rope from 1750 to the Present, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. xi, 19.

تعكس العبارة المُقتبسة الأولى ومقدمة الطبعة الثانية المأخوذة منها مدى اتساق آراء لانديز منذ نشر العمل في الأصل عام 1969. للاطلاع على نقاش أكثر حدَّة حول التفوُّق التاريخي للابتكار التكنولوجي والرأسمالي البريطاني، انظر:

Landes, The Wealth and Poverty of Nations: Why Some Are So Rich and Some So Poor (New York: W. W. Norton, 1999).

14. للاطلاع على بعض الأمثلة، انظر:

Thomas Koulopoulos, Smartsourcing: Driving Innovation and Growth through Outsourcing (Avon, Mass.: Platinum Press, 2006); Atul Vashistha and Avinash Vashistha, The Offshore Nation: Strategies for Success in Outsourcing and Offshoring (New York: McGraw- Hill, 2006); Erran Carmel and Paul Tija, Offshoring InformationTechnology: Sourcing and Outsourcing to a Global Workforce (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); Douglas Brown and Scott Wilson, The Black Book of Outsourcing: How to Manage the Changes, Challenges, and Opportunities (Hoboken, N. J.: Wiley, 2005); Mark J. Power, Kevin C. Desouza, and Carlo Bonifazi, The Outsourcing Handbook: How to Implement a Successful Outsourcing Process (London and Philadelphia: Kogan Page, 2006).

15. انظر:

Daniel Acuff and Robert H. Reiher, What Kids Buy: The Psychology of Marketing to Kids (New York: Free Press, 1997), p17.. انظر أيضًا: Gene Del Vecchio, Creating Ever-Cool: A Marketer's Guide to a Kid's Heart (Gretna, La.: Pelican Publishing, 1997).

16. James Twitchell, "Two Cheers for Materialism," in The Consumer Society Reader, ed. Juliet B. Schor and Douglas B. Holt (New York: Free Press, 2000), pp283., 289, 282 (italics in original), repr. from Wilson Quarterly 23: 2 (1999): 1626-.

بحث تويتشل في جوانب متعددة من هذا المسار الحِجاجي في مجموعة من الكتب. انظر:

Adcult USA: The Triumph of Advertising in American Culture (New York: Columbia University Press, 1997); Lead Us into Temptation: The Triumph of American Materialism (New York: Columbia University Press, 1999), with the same passage quoted above at p23.; Living It Up: America's Love Affair with Luxury (New York: Simon & Schuster, 2002); and most recently, Branded Nation: The Marketing of Mega-church, College Inc., and Museumworld (New York: Simon & Schuster, 2004).

17. Stanley Lebergott, Pursuing Happiness: American Consumers in the Twentieth Century (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1993), p13..

18. Twitchell, "Two Cheers," in Reader, ed. Schor and Holt, p282..

19. للاطلاع على مجموعة هائلة من البيانات العلمية من الهيئة الحكومية الدولية المعنيَّة بتغيُّر

المنـاخ، انظـر:

Climate Change 2007: The Physical Science Basis (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

للاطلاع على تحليل شديد الذكاء لطبيعة النقاش في ضوء زيادة البيانات، انظر:

Andrew E. Dessler and Andrew A. Parson, The Science and Politics of Global Climate Change (Cambridge: Cambridge University Press, 2006). انظـر أيضًـا: Ross Gelbspan, Boiling Point: How Politicians, Big Oil and Coal, Journalists, and Activists Have Fueled a Climate Crisis— And What We Can Do to Avert Disaster (New York: Basic Books, 2004); Elizabeth Kolbert, Field Notes from a Catastrophe: Man, Nature, and Climate Change (New York: Bloomsbury, 2006); John Houghton, Global Warming: The Complete Briefi ng, 4th ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

20. للاطلاع على بعض الأمثلة على الأعمال عن هذا النوع، انظر:

Christopher C. Horner, The Politically Incorrect Guide to Global Warming and Environmentalism (Washington, D. C.: Regnery Publishing, 2007); S. Fred Singer and Dennis T. Avery, Unstoppable Global Warming Every 1,500 Years, exp. ed. (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2008); Roy Spencer, Climate Confusion: How Global Warming Hysteria Leads to Bad Science, Pandering Politicians, and Misguided Policies That Hurt the Poor (New York: Encounter Books, 2008); Christopher Booker, The Real Global Warming Disaster: Is the Obsession with "Climate Change" Turning Out to Be the Most Costly Scientific Blunder in History? (London: Continuum, 2009); Ian Plimer, Heaven and Earth: Global Warming, the Missing Science (Lanham, Md.: Taylor Trade Publishing, 2009).

21. ڤيـبر، ماكـس، **الأخـلاق البروتسـتانتية وروح الرأسـمالية**، ترجمـة محمـد عـلي مقلـد، مراجعـة جـورج أبي صالـح، مركـز الإنمـاء القومـي، 1990. تسـتند الترجمـة الإنجليزيـة الشـهيرة التـي قـام بهـا تالكـوت بارسـونز (1930) إلى نسـخة ڤيـبر المُنقَّحـة للعمـل المنشـور في عـام 1920. عـن الاختلافـات والعلاقـة بـين طبعـات 1904-1905 وطبعـة 1920، انظـر:

Peter Baehr and Gordon C. Wells in Weber, The Protestant Ethic and the "Spirit" of Capitalism [1904-1905], in The Protestant Ethic and the "Spirit" of Capitalism and Other Writings, ed. and trans. Baehr and Wells (Harmondsworth, U. K.: Penguin, 2002), pp. xxxiii-xlii.

22. للاطـلاع عـلى مجموعتـين مـن المقـالات ذات الصلـة، انظـر: ڤيـبر، ماكـس، **الأخـلاق البروتسـتانتية وروح الرأسـمالية**، ترجمـة محمـد عـلي مقلـد، مراجعـة جـورج أبي صالـح، مركـز الإنمـاء القومـي، 1990. انظـر أيضًـا:

The Protestant Ethic Turns 100: Essays on the Centenary of the Weber Thesis, ed. William H. Swatos Jr. and Lutz Kaelber (Boulder, Colo.: Paradigm Publishers, 2005).

23. Lisa Jardine, Worldly Goods: A New History of the Renaissance (New York: W. W. Norton, 1996), p436..

24. المرجع نفسه، ص 12.

25. للاطلاع على دراسة تكون فيها الفجوة والاختلافات بين عصر النهضة والنزعة الاستهلاكية المعاصرة أكثر وضوحًا مما هي عليه بحسب تناول جاردين للمسألة، انظر:

Evelyn Welch, Shopping in the Renaissance (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2005).

26. عن حالة الولايات المتحدة، انظر:

Mark R. Warren, Dry Bones Rattling: Community Building to Revitalize American Democracy (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2001); William Greider, The Soul of Capitalism: Opening Paths to a Moral Economy (New York: Simon & Schuster, 2003); Theda Skocpol, Diminished Democracy: From Membership to Management in American Civic Life (Norman: University of Oklahoma Press, 2004); Frances Moore Lappé, Democracy's Edge: Choosing to Save Our Country by Bringing Democracy to Life (San Francisco: Jossey Bass, 2006); Ronald Dworkin, Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2006); Tony Judt, Ill Fares the Land (New York: Penguin, 2010).

27. انظر:

Jan de Vries, The Industrious Revolution: Consumer Behavior and the Household Economy, 1650 to the Present (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), p. ix.

عن النشأة الطبيعية والحتمية للرأسمالية الحديثة في العالم الغربي، وإلى أي درجة تمثِّل قطيعة حادة مع معظم التاريخ البشري والثقافات البشرية، انظر:

Joyce Appleby, The Relentless Revolution: A History of Capitalism (New York: W. W. Norton, 2010).

28. Appleby, Relentless Revolution.

29. Albert O. Hirschman, The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph (Prince ton, N. J.: Prince ton University Press, 1977).

30. أنا مدين في مسألة الفرق بين الممارسات الرأسمالية والمجتمع الرأسمالي لدراسة أمينتور فنفاني:

Amintore Fanfani, Catholicism, Protestantism, and Capitalism [1935] (New York: Sheed & Ward, 1955).

تتعلق المسألة بتفريق ڤيبر الدقيق، في إحدى أهم فقراته في عمله الكلاسيكي، بين الأشكال الرأسمالية (التي كانت موجودة في العصور الوسطى) والروح الرأسمالية (التي تُميِّز العصر الحديث). انظر: ڤيبر، ماكس، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، ترجمة محمد علي مقلد، مراجعة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، 1990. على الرغم من أنَّ بعض جوانب حُجَّتي في هذا الفصل قابلة للمقارنة مع تلك التي طرحها دانيال بيل في كتابه «*التناقضات الثقافية للرأسمالية*» (*The Cultural Contradictions of Capitalism*)، فإنَّ حُجَّته تعتمد على كتاب ڤيبر «*الأخلاق البروتستانتية وروح*

الرأسمالية» وعلى مفهوم استبدالي وعصري للتغيير التاريخي. انظر:

Bell, The Cultural Contradictions of Capitalism (1976; New York: Basic Books, 1996).

إنَّ الرأسمالية الغربية الحديثة ليست ثمرة للبروتستانتية أو الكاثوليكية في عصر الإصلاح بقدر ما هي بديل ورفض لكليهما.

31. Jardine, Worldly Goods, p34.; de Vries, Industrious Revolution, pp44.-70.

32. انظر:

de Vries, Industrious Revolution.

33. Joel Mokyr, The Gifts of Athena: Historical Origins of the Knowledge Economy (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2002).

34. على الرغم من أنني لا أستخدم المصطلحات بنفس الطريقة التي استخدمها بها كارل بولاني، إلَّا أنني مَدين بشكل عام لمفاهيمه عن التواشج والتحرُّر فيما يخص التغييرات التي أحدثها التحوُّل من اقتصاد ما قبل الحداثة إلى الاقتصاد الحديث، في:

Polanyi, The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time, foreword by Joseph E. Stiglitz, introduction by Fred Block (1944; Boston: Beacon Press, 2001).

35. عن جوزيف شومبيتر، انظر:

Thomas K. McCraw, Prophet of Innovation: Joseph Schumpeter and Creative Destruction (Cambridge, Mass., and London: Belknap Press of Harvard University Press, 2007).

36. للاطلاع على نظرة عامة عن الأفكار الآبائية، انظر:

Justo L. González, Faith and Wealth: A History of Early Christian Ideas on the Origin, Significance, and Use of Money (Eugene, Ore.: Wipf and Stock Publishers, 1990).

37. عن أمبروز، انظر: المرجع نفسه، ص 187-193. وعن أمبروز في سياق التحوُّل الكبير في تحريم الجشع بين أساقفة شمال إيطاليا في أواخر القرن الرابع والخامس، انظر:

Richard Newhauser, The Early History of Greed: The Sin of Avarice in Early Medieval Thought and Literature (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), pp70.- 75.

38. Bernard of Clairvaux, Sermones super cantica canticorum, ed. J. Leclercq, C. H. Talbot, and H. M. Rochais, vol2. in Sancti Bernardi opera (Rome: Editiones Cistercienses, 1958), sermon 503., pp79./27- 801/.

39. انظر:

Peter Damian, De contemptu saeculi, 6, quoted in Newhauser, Early History of Greed, p127. (Newhauser's trans).

طيلة العصور الوسطى، كان يُنظر إلى بولس الرسول بوصفه كاتب الرسالة إلى أهل أفسس والرسالة إلى أهل كولوسي.

40. Fasciculus Morum: A Fourteenth-Century Preachers' Handbook, ed. and trans. Siegfried Wenzel (University Park: Pennsylvania State University Press, 1989), 42., p315., quoted in Diana Wood, Medieval Economic Thought(Cambridge: Cambridge University Press, 2002), p54. (Wood's trans.).

41. González, Faith and Wealth; see also Newhauser, Early History of Greed.

42. لا تزال حُجَّة موسيز فينلي حول طبيعة الاقتصاد القديم صالحة على الرغم من الانتقادات الموجَّهة ضده منذ ثمانينيات القرن العشرين. انظر:

Finley, The Ancient Economy, 2nd ed., foreword by Ian Morris (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1999).

ظهرت الطبعة الأولى في عام 1973. فيما يخص تأملات أرسطو عن المال وأفكاره الاقتصادية بوجهٍ عام، فإني مدينٌ في هذه الفقرة لتحليل:

Scott Meikle, Aristotle's Economic Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

الذي يحل محل جميع التفسيرات الحديثة التي تدَّعي عدم اتساق أو سطحية مناقشات أرسطو للقضايا الاقتصادية في: أرسطو، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ترجمة أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1924.

43. Meikle, Aristotle's Economic Thought, pp43.-67.

44. عن الاقتصاد عند أرسطو باعتباره تقسيمًا فرعيًّا صارمًا ومجرَّدًا للأخلاق، انظر:

M. I. Finley, "Aristotle and Economic Analysis," Past and Present 47 (1970): 3-25.

ينتقد سكوت ميكيل -وهو مُحق في نقده- موسيز فينلي والمحللين الآخرين لتقليلهم من تبصُّرات التحليل الاقتصاديوالآثار المترتبة عليه (على الرغم من أنه ليس اقتصاديًّا حديثًا) في كتاب «*علم الأخلاق إلى نيقوماخوس*» وكتاب «*في السياسة*» (Politics) لكنه يتفق مع فينلي في أنَّ أرسطو يُخضِع الاقتصاد بالكليَّة لأخلاقياته الغائية وعلاقته التكاملية بالحياة السياسية المشتركة باعتبارها الخير البشري. انظر:

Meikle, Aristotle's Economic Thought, pp169.- 172, 196-198.

45. كانت أول ترجمة لاتينية كاملة لكتاب *«علم الأخلاق إلى نيقوماخوس»* هي ترجمة روبرت جروسيتيست، والتي ربما اكتملت في 1246-1247، بينما ترجم ويليام أوف موربيك كتاب *«في السياسة»* في عام 1260.

Bernard G. Dod, "Aristoteles latinus," in The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100- 1600, ed. Norman Kretzmann, Anthony Kenny, and Jan Pinborg (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp63., 78.

46. انظر التحليل الحاذق للطرائق التي يعتمد بها الفكر الاقتصادي للأكويني على أفكار أرسطو ويدخل في قطيعة معها في الوقت نفسه، في:

Christopher A. Franks, He Became Poor: The Poverty of Christ and Aquinas's Economic Teachings (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2009).

لقد أخطأت دراسة جويل كاي اللافتة للنظر عن العلاقة بين التحليل الاقتصادي المدرسي والفلسفة الطبيعية العلمية الأولية في توصيف الفكر الاقتصادي لأرسطو من خلال إهمال خضوع هذا الفكر لأخلاقياته وسياساته، ومن خلال تباين (كما يفعل ميكلي) المناقشات ذات الصلة في كتاب *«علم الأخلاق إلى نيقوماخوس»* وكتاب *«في السياسة»* بدلاً من اتساقها. انظر:

Kaye, Economy and Nature in the Fourteenth Century: Money, Market Exchange, and the Emergence of Scientific Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), pp37.- 55.

47. Leon Battista Alberti, The Family in Renaissance Florence, Books One- Four: I libri della famiglia [c143.41441-], trans. Renée Neu Watkins (1969; Long Grove, Ill.: Waveland Press, 2004), p162. (Watkins's trans).

عن إيطاليا، انظر:

Alberti, I libri della famiglia, ed. Ruggiero Romano, Alberto Tenenti, and Francesco Furlan (Turin: Einaudi, 1994), p175., as well as p173.

عن المواقف المسيحية والكلاسيكية المعقدة والمتضاربة لعالم الإنسانيات ليون باتيستا ألبيرتي تجاه جمع الثروة واستخدام المال في السياق الأوسع لمجتمع فلورنسا في القرن الخامس عشر، انظر:

Anthony Grafton, Leon Battista Alberti: Master Builder of the Italian Re naissance (2000; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002), pp59.- 60, 68, 158, 176-180.

48. عن أوموبونو من كريمونا الذي طوَّبه البابا إنوسنت الثالث في عام 1199 والذي «اعتنى بالأطفال الغرباء، وأطعم الفقراء، وقدم المساعدة للمساكين» رغم أنَّه «لم يتوقف عن التجارة»، انظر:

Lester K. Little, Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1978), p215.

عـن المواقـف الأكـثر صرامـة، والمزيـد مـن الممارسـات الرقابيـة، والمزيـد مـن السـيطرة المدنيـة عـلى الفقـراء في القـرن الخامـس عـشر وبدايـة القـرن السـادس عـشر، بمـا في ذلـك انتشـار التمييـز بـين الفقـراء الذيـن يسـتحقون والذيـن لا يسـتحقون، انظـر:

Michel Mollat, The Poor in the Middle Ages: An Essay in Social History, trans. Arthur Goldhammer (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 1986). pp251.- 288.

49. La Chiesa e il Convento di San Marco a Firenze ([Florence]: Cassa di Risparmio di Firenze, 1989),pp14.-21.

50. أعـمال الرحمـة الجسـدية الأخـرى -تَأْويَـة الغربـاء وعيـادة المَـرضَى وزيـارة المحبوسـين- لا تحتـاج إلى اسـتخدام المـال بشـكل مبـاشر، اعتـمادًا عـلى الشـكل الـذي اتخذتـه، عـلى الرغـم مـن أنَّهـا ربمـا تضمنـت المـال بشـكل غـير مبـاشر (فإيـواء الغريـب مـن خـلال تقديـم الضيافـة، عـلى سـبيل المثـال، يفـترض سـلفًا وجـود مَسْـكَن تقتـضي إعالتـه وجـود المـال، عـلى الأقـل في البيئـة الحضريـة). ولـو تحدثنـا بلغـة الاقتصاديـين الكلاسـيكيين الجُـدد، فـإنَّ جميـع أعـمال الرحمـة الجسـدية والروحيـة تنطـوي عـلى تكلفـة الفرصـة البديلـة للتخـلي عـن أي شيء كان يمكـن للمـرء أن يفعلـه في وقتـه. عـن تـداول الأمـوال عـلى مـدار العـام في مـدن العصـور الوسـطى، عـلى عكـس النمـط الموسـمي المميَّـز للتـداول في الريـف، انظـر:

Peter Spufford, Money and Its Use in Medieval Europe (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp382.-386.

جميـع أعـمال الرحمـة الجسـدية مُقتبسـة مـن: متـى 25، 31-46، باسـتثناء دفـن المـوتى المُقتبـس مـن طـو 1: 17، 4: 3 - 4، 6: 15.

51. Michael McCormick, Origins of the European Economy: Communications and Commerce, AD 300900- (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), with a summary of these points at pp791.-798.

52. عـن الاقتصـاد الزراعـي السـائد في بدايـة العصـور الوسـطى وأهميـة الطلـب الأرسـتقراطي عـلى الأراضي في تشـكيل مـا كان «عالمًـا مـن الاقتصاديـات الإقليميـة وشـبه الإقليميـة» بحلـول القـرن التاسـع، انظـر الفصـل الأخـير في:

Chris Wickham, Framing the Early Middle Ages: Eu rope and the Mediterranean, 400- 800 (Oxford: Oxford University Press, 2005), pp693.-824, quotation on 820.

كانـت الصـورة الأساسـية نفسـها حـاضرة في القرنـين التاسـع والعـاشر، عندمـا كانـت الزيـادة في مسـتويات التبـادل الاقتصـادي تعتمـد في المقـام الأول عـلى الاسـتخراج المُكثَّـف للمنتجـات الزراعيـة مـن قِبـل المُـلَّاك الذيـن مارسـوا سـيطرة أكـبر عـلى الفلاحـين. انظـر:

Wickham, The Inheritance of Rome: Illuminating the Dark Ages (New York: Viking, 2009), pp371., 529-551.

53. Robert S. Lopez, The Commercial Revolution of the Middle Ages, 950- 1350 (1971; Cambridge: Cambridge University Press, 1976); Little, Religious Poverty, pp3.-18.

عن زيادة النشاط الاقتصادي في أوروبا الغربية في القرن العاشر، انظر:

Wickham, Inheritance of Rome, pp543.-551.

«منذ ستينيات القرن الثاني عشر فصاعدًا، كانت هناك إمدادات متجدِّدة من الفضة متوفرة في أوروبا، وعلى أساس هذه الإمدادات حدث تحوُّل عملي شامل في كل جانب من جوانب الاقتصاد والمجتمع الذي كان يتضمن المال». انظر:

Spufford, Money, p99.; see more generally part 2, pp109.- 263.

54. انظر:

Little, Religious Poverty, pp11.-12; Spufford, Money, pp139.-142

وعن الأسواق التجارية في مقاطعة شمبانيا، انظر:

Spufford, Power and Profit: The Merchant in Medieval Europe (New York: Thames & Hudson, 2002), pp143.- 152, and Steven A. Epstein, An Economic and Social History of Later Medieval Eu-rope, 1000-1500 (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), pp82.-83.

55. للاطلاع على تفسير للكوميونات الإيطالية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر على طول هذه المسارات، انظر:

Augustine Thompson, Cities of God: The Religion of the Italian Communes, 1125- 1325 (University Park: Pennsylvania State University Press, 2005).

56. عن عِظات ألبرت في أوغسبورغ، انظر:

Little, Religious Poverty, pp213.-214.

57. انظر: (Kaye, Economy and Nature, p54) بتعبير ريتشارد بريتنيل الدقيق: «العلاقات والمسؤوليات الشخصية المعقَّدة بين أعضاء جماعة صغيرة تقف حجر عثرة أمام تطوير التبادلات المنتظمة القائمة على فكرة القيم المالية؛ إذ تعتمد علاقات السوق على درجة من اللاذاتية يسهل توفيرها بين الغرباء أكثر منها بين الجيران والأقارب». انظر:

Britnell, The Commercialisation of English Society, 1000- 1500, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p7.

58. عن الإحياء النُسكيّ وكذلك الجماعات الرهبانية الإصلاحية فيما يتعلق بتطور المدن والتحوُّل إلى الاقتصاد النقدي، انظر:

Little, Religious Poverty, pp70.- 96, as well as C. H. Lawrence, Medieval Monasticism, 3rd ed. (Harlow, U. K.: Longman, 2001), pp146.-198.

عن النمو السريع للسيسترسيين، الذي بلغ ذروته في 1130 و1140، انظر:

Louis J. Lekai, The Cistercians: Ideals and Reality ([Kent, Ohio]: Kent State University Press, 1977), pp33.-51،

بالإضافة إلى الأطروحة التنقيحية المهمة التي كتبها كونستانس هوفمان بيرمان الذي يؤكّد على اندماج المجتمعات الرهبانية الموجودة سابقًا:

Berman, The Cistercian Evolution: The Invention of a Religious Order in Twelfth-Century Eu rope (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000).

59. Little, Religious Poverty, pp113.-120, 128- 134.

عن حركة الرهبنة «الهيومولياتي» أو «المتواضعون» (Humiliati)، انظر:

Frances Andrews, The Early Humiliati (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

عن الراهبات «البيجوين» (Beguines) في الأراضي المنخفضة، انظر:

Walter Simons, Cities of Ladies: The Beguines in the Medieval Low Countries, 1200- 1565 (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001).

60. نشر ريتشارد بينسون الطبعة الأولى في لندن عام 1493. عن مصدر العمل، انظر:

Dives and Pauper, vol1., pt1., ed. Priscilla Heath Barnum, vol275. in Early En glish Text Society (London: Oxford University Press, 1976), pp. ix- x.

61. John T. Noonan Jr., The Scholastic Analysis of Usury (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1957), pp100.- 132; Wood, Medieval Economic Thought, pp181.-205; Kaye, Economy and Nature, pp83.-87; Franks, He Became Poor, pp80.-83; Odd Langholm, Economics in the Medieval Schools (Leiden: E. J. Brill, 1992), pp51., 318- 320, 370, 416, 476527-523 ,477-.

62. للاطلاع على نقد ذكي لتحليل نونان للسعر العادل والربا باعتباره مزيجًا من اهتمامات مختلفة اختلافًا جوهريًّا، مع إشارة خاصة إلى الأكويني، انظر:

Franks, He Became Poor, pp92.- 104; cf. Noonan, Scholastic Analysis, pp82.- 99.

يضيف فرانكس هامشًا بسيطًا إلى مقال ريموند دي روفر الشهير (ويتبعه جويل كاي) الذي أشار إلى الطرائق التي يميل بها الكُتَّاب المدرسيون إلى مساواة السعر العادل بسعر السوق، مع إسناد

حُججهم إلى القانون الروماني. انظر:

Raymond de Roover, "The Concept of the Just Price: Theory and Economic Policy," Journal of Economic History 18 (1958): 418-434; Kaye, Economy and Nature, pp87.-101.

63. Kaye, Economy and Nature, p89.

64. هنالك دراسة أكثر رصانة من نظرة وود العامة عن العلاقة بين المِلكية الخاصة والخير العام (Medieval Economic Thought, pp17.-41)، انظر:

Franks, He Became Poor, pp53.-66.

65. الاقتباس مأخوذ من:

Wood, Medieval Economic Thought, p3., from Jean Gerson.

الذي اقتبسَ بدوره من الفصل الثاني عشر من كتاب:

Henry's De contractibus, in Gerson's Opera omnia, vol4. (Cologne, 1484), fol191. (Wood's trans).

اقتبس ريتشارد هنري تاوني الجملة نفسها في:

Religion and the Rise of Capitalism, intro. Adam B. Seligman (1926; New Brunswick, N. J., and London: Transaction, 1998), p36.

66. Tawney, Religion, p62.

67. عن المعاملات المالية للبابوية على وجه الخصوص، من الإصلاح الغريغوري إلى ما قبل الإصلاح، انظر:

Philippe Simonnot, Les papes, l'église et l'argent: Histoire économique du christianisme des origines à nos jours (Paris: Bayard, 2005), pp365.- 554.

عن انتقادات روما والبابوية التي بدأت حتى قبل ظهور الاقتصاد الربحي، انظر:

Josef Benzinger, Invectiva in Romam: Romkritik im Mittelalter vom 9. bis zum 12. Jahrhundert (Lübeck and Hamburg: Matthiesen, 1968).

للأطلاع على محاولة الاقتصاديين تصوير الكنيسة اللاتينية في العصور الوسطى باعتبارها شركة احتكارية، تسعى إلى تعظيم الربح، انظر:

Robert B. Ekelund et al., Sacred Trust: The Medieval Church as an Economic Firm (New York: Oxford University Press, 1996).

68. انظر:

David Burr, The Spiritual Franciscans: From Protest to Persecution in the Century after Saint Francis (University Park: Pennsylvania State University Press, 2001); Brian Tierney, The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 1150-1625 (Athens, Ga.: Scholars Press, 1997), pp93.-169.

69. أشار ليستر ليتل إلى هذه الواقعة في:

Religious Poverty, p160.. للاطلاع على النص، انظر: Thomas de Celano, Vita secunda S. Francisci, in Analecta Fránciscana, vol10. (Quaracchi: S. Bonaventura, 1941), 228., p166./3- 10.

عن المرحلة الأولى من بناء كنيسة سانتا كروتشي، انظر:

Il complesso monumentale di Santa Croce: La basilica, le cappelle, i chiostri, il museo, ed. Umberto Baldini and Bruno Nardini (Florence: Nardini, 1983), pp14.- 15.

70. John Colet, Oratio habita a D. Ioanne Colet Decano Sancti Pauli ad Clerum in Conuocatione ([London:] Richard Pynson, [1512]), p7.

عن تأريخ هذه العِظة في يناير 1510 بدلاً من تاريخها التقليدي في 6 فبراير 1512، انظر:

John B. Gleason, John Colet (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1989), pp181., 184, 370 n33.

71. Dives et pauper (Westminster: Wynkyn de Worde, 1496), sig. a1.

72. John T. Noonan Jr., A Church That Can and Cannot Change: The Development of Catholic Moral Teaching (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2005).

وللاطلاع على مسألة امتلاك البابا وات والجماعات الدينية للعبيد، انظر، ص -36 41، 79، -87 93. انظر أيضًا:

George Huppert, After the Black Death: A Social History of Early Modern Eu rope, 2nd ed. (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1998), pp112.- 116.

73. J. G. A. Pocock, The Machiavellian Moment: Florentine Po liti cal Thought and the Atlantic Republican Tradition, rev. ed. (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2003). The work was fi rst published in 1975.

74. انظر: (Dives et pauper (1496), sig. a4). لقد شارك نفس هذا الرأي، على سبيل المثال، ريجينالد بيكوك، أسقف تشيتشيستر الويلزي، والمناهض للولارد في القرن الخامس عشر. انظر: (Tawney, Religion, p301. n106). لمعرفة المزيد عن ريجينالد بيكوك، انظر:

Wendy Scase, "Pecock, Reginald (b. c139.2, d. in or after 1459)," in ODNB, ed. H. C. G. Matthew and Brian Harrison (Oxford: Oxford University Press, 2004), online ed., ed. Lawrence Goldman, http: // www. oxforddnb. com/view/article/21749 (accessed 23 January 2010).

75. Thomas Hemerken à Kempis, De imitatione Christi [c142.0], in à Kempis, Opera omnia, vol2., ed. Michael J. Pohl (Freiburg im Breisgau: Herder, 1904), 125., p54./35-.

عـن الراهبـات أو المكرَّسـات والرُهبـان المكرَّسـين للعبـادة المنسـوبين إلى حركـة التقـوى الجديـدة أو التكريـس الجديـد، بمـا في ذلـك مَجْمَـع فيندسـهايم، انظـر:

John Van Engen, Sisters and Brothers of the Common Life: The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008), pp56., 93-94, 125, 154-161.

76. عـن العلاقـة بـين وبـاء المـوت الأسـود (الطاعـون)، ونـدرة العمالـة، والأجـور المرتفعـة، والاسـتهلاك الأكـثر شرهًـا، انظـر:

David Herlihy, The Black Death and the Transformation of the West, ed. and intro. Samuel K. Cohn Jr. (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1997), pp47.- 51; Christopher Dyer, Standards of Living in the Middle Ages: Social Change in England, c120.0-1520, rev. ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), pp88., 176- 177, 207, 216, 218- 219, 221, 298- 301, 311; Mollat, Poor, pp198.- 201, 211; Werner Rösener, "The Agrarian Economy, 1300-1600," in Germany: A New Economic and Social History, 1450-1630, ed. Bob Scribner (London: Arnold, 1996), pp63.- 66; and Epstein, Economic and Social History, pp215.-221.

عن التشريعات الخاصة بالنفقات، انظر:

Alan Hunt, Governance of the Consuming Passions: A History of Sumptuary Law (New York: St. Martin's Press, 1996); Carole Collier Frick, Dressing Renaissance Florence: Families, Fortunes, and Fine Clothing (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 2002), pp3., 95, 179-200; and Tom Scott, Society and Economy in Germany, 1300- 1600 (Houndmills, U. K., and New York: Palgrave, 2002), pp204.-205.

77. Jardine, Worldly Goods.

78. عـن العلاقـة بـين وبـاء المـوت الأسـود واخـتراع المطبعـة، انظـر: (Herlihy, Black Death, p50). عـن الكُتُـب بوصفهـا مقتنيـات فاخـرة، انظـر: (Jardine, Worldly Goods, pp135.-180). عـن الإنسـانيات كأيديولوجيـة ثقافيـة واعيـة، انظـر مقدمـة أنتـوني جرافتـون وليـزا جاردين في:

Humanities: Education and the Liberal Arts in Fifteenth-and Sixteenth-Century Europe (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), pp. xi-xvi.

79. Thomas A. Brady Jr., "The Rise of Merchant Empires, 14001700-: A European Counterpoint,"

in The Political Economy of Merchant Empires: State Power and World Trade, 1350- 1750, ed. James D. Tracy (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p132..

80. انظر:

Edwin S. Hunt and James M. Murray, A History of Business in Medieval Europe, 1200- 1520 (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), pp62.-67, 109-112, 209-218; Richard A. Goldthwaite, The Economy of Renaissance Florence (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2009); Raymond de Roover, The Rise and Decline of the Medici Bank, 1397- 1494 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963); de Roover, Money, Banking and Credit in Medieval Bruges: Italian Merchant Bankers, Lombards and Money Changers: A Study in the Origins of Banking (Cambridge, Mass.: Medieval Academy of America, 1948).

81. انظر:

Richard A. Goldthwaite, Wealth and the Demand for Art in Italy, 1300- 1600 (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1993).

82. Mollat, Poor, pp233.-237.

83. Complesso di Santa Croce, ed. Baldini and Nardini, p15..

84. Odd Langholm, The Merchant in the Confessional: Trade and Price in the Pre- Reformation Penitential Handbooks (Leiden: E. J. Brill, 2003), esp. pp256.-271.

85. عن موضوع رحمة الله وغفرانه في الكرازة والتقوى والعناية الرعوية في العقود السابقة للإصلاح، الذي فشل في إقناع لوثر أو مواساته، انظر:

Berndt Hamm, "Normative Centering in the Fifteenth and Sixteenth Centuries: Observations on Religiosity, Theology, and Iconology," trans. John Frymire, in Hamm, The Reformation of Faith in the Context of Late Medieval Theology and Piety, ed. Robert J. Bast (Leiden: E. J. Brill, 2004), pp1.- 49.

86. انظر: Jardine, Worldly Goods, p126..

87. عن غياب المؤسسات السياسية المركزية والمستقرة في إنشاء شبكة التجارة الأوروبية والمتوسطية في العصور الوسطى، وآثار هذه الحقيقة على «التاريخ المؤسسي الجديد» بين علماء الاجتماع، انظر:

Avner Greif, Institutions and the Path to the Modern Economy: Lessons from Medieval Trade (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

88. عن السببية الاجتماعية التنازلية، وهي فكرة مقتبسة من فلسفة علم الأحياء والانتماء إلى الأنظمة السببية المفتوحة التي تُميِّز العلاقات والمؤسسات الإنسانية بدلاً من الأنظمة السببية المغلقة التي تُميِّز الظواهر الطبيعية كما جرت دراستها في العلوم الطبيعية، انظر:

Christian Smith, What Is a Person? Rethinking Humanity, Social Life, and the Moral Good from the

Person Up (Chicago and London: University of Chicago Press, 2010), pp40.-42, 95-97, 292-295.

89. عن إصرار أعضاء حركة التقوى الجديدة على أعمال اليد وَالْحِرْفَة وفهمهم لأهميتها الدينية، انظر:

Van Engen, Sisters and Brothers, pp188.-193.

90. «في مجال المواد الغذائية شديد الأهمية، كان هناك سوق سريع التقلُّب للتفاعل بين العرض والحاجة المشتركة والعمل بمعزل عن الرقابة الخارجية، وقد كان وجود مثل هذا السوق مفهومًا في القرن الرابع عشر». انظر:

Kaye, Economy and Nature, pp24.- 26, quotation on 26.

عن الإنتاج الزراعي للسوق عن طريق بعض الدور الكنسية والدور الأرستقراطية في إنجلترا بحلول أواخر القرن الثالث عشر، انظر:

Dyer, Standards of Living, p68.

91. هذه الفقرة مأخوذة من:

Fanfani, Catholicism, Protestantism, and Capitalism, pp32.-33, 44-45, 78-79, 138, 177.

92. Keith Wrightson, Earthly Necessities: Economic and Social Lives in Early Modern Britain (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2000), p29.; see also pp57., 111.

93. مرة أخرى، أنا مدين في هذا التمييز بين الممارسات الرأسمالية والمجتمع الرأسمالي إلى:

Fanfani, Catholicism, Protestantism, and Capitalism.

وكذلك إلى تمييز ڤيبر بين أشكال الرأسمالية وروح الرأسمالية. للاطلاع على بعض الأمثلة عن المعاقبة على الجرائم الاقتصادية في المحاكم الكنسية والزمنية، انظر:

Tawney, Religion, pp50.-53.

نظرًا لقلقهم من الحد من المخالفات، رَاجَعَ المسؤولون المدنيون القوانين الخاصة بالإنفاق أربعًا وثلاثين مرة في فلورنسا في القرن الخامس عشر. انظر:

Frick, Dressing Renaissance Florence, p95.

94. Goldthwaite, Economy, p590.

95. انظر:

Poggio Bracciolini, De avaritia [1429], in Opera omnia, ed. Riccardo Fubini, vol1. (Turin: Bottega d'Erasmo, 1964), pp10.-17, 17-29.

عـن سـياق تأليـف بوجيـو براتشـيوليني لكتابـه "*المحـاورات*"، وعدائـه للرهبـان المتقشـفين، بمـا في ذلـك الرهبـان الفرنسيسـكان مـن حركـة الالتـزام بالأوامـر والنواهـي، وخاصـة القديـس برناردينـو السـياني، انظـر:

John W. Oppel, "Poggio, San Bernardino of Siena, and the Dialogue On Avarice," Studies in the Renaissance [Renaissance Quarterly] 30: 4, (1977): 564- 587.

96. انظر:

Cynthia L. Polecritti, Preaching Peace in Renaissance Italy: Bernardino of Siena and His Audience (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 2000); Noonan, Scholastic Analysis, pp71.-77; Grafton, Alberti, pp176.-177.

انظر أيضًا:

Raymond de Roover, San Bernardino of Siena and Sant' Antonino of Florence: The Two Great Economic Thinkers of the Middle Ages (Boston: Baker Library, Harvard Graduate School of Business Administration, 1967).

97. Frick, Dressing Renaissance Florence, pp110.-113, 180.

98. انظر المصادر المترْجَمَة في:

Selected Writings of Girolamo Savonarola: Religion and Politics, 1490-1498, trans. and ed. Anne Borelli and Maria Pastore Passaro, intro. Alison Brown (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2006), esp. pp244.- 258, 315-348.

99. Tawney, Religion, p61..

100. Goldthwaite, Economy, p592. (quotation); Grafton, Alberti, pp180.-181.

101. H. M. Robertson, Aspects of the Rise of Economic Individualism: A Criticism of Max Weber and His School (Cambridge: Cambridge University Press, 1933).

102. بالنظـر إلى أنَّ أبطـال حـرب الفلاحـين نشـأوا في عـالم كانـت فيـه المسـيحية رؤيـة كونيـة مُمَأسَسَـة، فـإنَّ فكـرة السـعي للتمييـز بـين دوافعهـم «الدينيـة» و«الاقتصاديـة» هـي فكـرة تجـافي العقـل والمنطـق، سـواء توسـلوا صراحـةً بالكتـاب المقـدَّس أو اسـتعانوا بمسـوِّغ دينـي يُعضِّـد ادِّعاءاتهـم وأفعالهـم؛ فهـم وأسـلافهم في العصـور الوسـطى يـرون أنَّـه لا يوجـد شيء خـارج إطـار خَلْـق اللـه أو يتجـاوز عنايـة اللـه وعدالتـه. ومثـل محاولـة التمييـز بـين الدوافـع «الدينيـة» و«السياسـية» في عـصر الإصـلاح، فـإنَّ التمييـز بـين «الديـن» و«الاقتصـاد» هـو إسـقاط رجعـي عفـا عليـه الزمـن لمـا أصبـح فيـما بعـد منفصـلاً فقـط كنتيجـة لصراعـات عـصر الإصـلاح، ومـن ثـمَّ صـار سِـمة مـن سـمات الحداثـة الغربيـة.

103. Jakob Strauss, Haüptstück vnd artickel christenlicher leer wider den vnchrystenlyche[n] wuecher, darumb etlych pfaffen tzue Eyssenach so gar vnrywig vnd bemyet sint [Erfurt: Wolfgang Stürmer, 1523], repr. in Flugschriften der frühen Reformationsbewegung, ed.

Adolf Laube, vol2. (Berlin: Akademie-Verlag, 1983), p107.421-20/.

سَارَ شتراوس على نفس النهج في عام 1524 مع رسالة أخرى مطوَّلة ضد الربا:

Das wucher zu nehmen vnd gebe[n] vnserm Christlichem glauben vnd brüderlich lieb... entgegen yst.... ([Erfurt: Johann Loersfeld], 1524), repr. in Flugschriften der Bauernkriegszeit, ed. Adolf Laube and Hans Werner Seiffert (Berlin: Akademie-Verlag, 1978), pp178.-189, 589-590.

104. Thomas Müntzer, Hoch verursachte Schutzrede und antwwort, wider das Gaistloße Sanfftlebende fl eysch zü Wittenberg... [1524], repr. in Müntzer, Schriften und Briefe: Kritische Gesamtausgabe, ed. Günther Franz (Gütersloh: Gerd Mohn, 1968), p329./9- 10.

105. "Die 24 Artickel gemeiner Landschaft Salzburg" (May- June 1525), in Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, ed. Günther Franz (Munich: R. Oldenbourg, 1963), no94., p296./1316-.

106. An die versamlung gemayner Pawerschafft so in Hochdeütscher Nation vnd vil anderer ort....[Nuremberg: Hieronymus Höltzel, 1525], repr. in Flugschriften der Bauernkriegszeit, ed. Laube and Seiffert, pp117./27- 118585-582 ,8/, at 1178-6/118 ,38-35/117 ,29-27/.

107. [Hans Hergot], Von der newen wandlung eynes Christenlichen lebens [Leipzig: Michael Blum, 152627/], repr. in Flugschriften der Bauernkriegszeit, ed. Laube and Seiffert, pp547.-557, 642643- at p547./9- 18. For "secten" at p547./14 as a misprint for "stedt," see p642. n2.

108. عن جيرارد وينستانلي وغيره من البروتستانت الراديكاليين على المستويين الاجتماعي والاقتصادي خلال الثورة الإنجليزية، انظر:

Christopher Hill, The English Bible and the Seventeenth-Century Revolution (London: Allen Lane, 1993) and The World Turned Upside Down: Radical Ideas during the English Revolution (1972; Harmondsworth, U. K.: Penguin, 1975).

انظر أيضًا مجموعة كتابات وينستانلي الشاملة، الموجودة في:

The Complete Works of Gerrard Winstanley, 2 vols., ed. Thomas N. Corn, Ann Hughes, and David Loewenstein (Oxford: Oxford University Press, 2009).

109. Thomas Müntzer, Außlegung des andern vnterschyds Danielis deß propheten gepredigt auffm schlos zu Alstet.... (Allstedt: [Müntzer's press], 1524), repr. in Flugschriften der frühen Reformationsbewegung, ed. Laube, vol2., p985./7.

110. James M. Stayer, The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods (Montreal and Kingston, Ont.: McGill-Queen's University Press, 1991).

دَحَضَ ستاير دراسة تاريخية سابقة ادَّعى فيها التاريخ الاجتماعي والتاريخ الطائفي للمينونايت الفصل الحاد بين العوام المتمردين والقائلين بتجديد المعمودية المسالمين في منتصف عشرينيات القرن السادس عشر. للاطلاع على مثال لهذه الصورة القديمة من منظور اجتماعي تاريخي وطائفي، انظر:

Claus-Peter Clasen, Anabaptism: A Social History, 1525- 1618: Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany (Ithaca, N. Y., and London: Cornell University Press, 1972), pp152.-157, and Harold S. Bender, The Anabaptist Vision (Scottdale, Pa., and Waterloo, Ont.: Herald Press, 1944), pp10.-11.

111. انظر:

Stayer, German Peasants' War.

انظر أيضًا:

C. Arnold Snyder, Anabaptist History and Theology: An Introduction (Kitchener, Ont.: Pandora Press, 1995), pp225.-252, 228.

موقف سنايدر صريح بشأن عدم فصل الخلاص عن الحقائق الاقتصادية الملموسة بين القائلين بتجديد المعمودية في ص 227، و247. وقد أسهب فيرنر باكول في النموذج الإرشادي الذي قدَّمهُ ستاير في دراسته المهمة عن جماعات القائلين بتجديد المعمودية (بما في ذلك إخوة أوسترليتز والجابرياليين (أتباع غابرييل أشيرهام)، والفيليبيين (أتباع فيليب بلابيرميل) التي -بالإضافة إلى الهوترتيين- تمارس المِلكية الجماعية للبضائع قبل طردها من مورافيا في عام 1535. انظر:

Werner O. Packull, Hutterite Beginnings: Communitarian Experiments during the Reformation (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1995).

عن ازدهار الهوتيريين تحت قيادة ليونارد لانزنستيل، وبيتر ريدمان، وليونهارد داكس، وخاصة بيتر والبوت من خمسينيات القرن السادس عشر حتى وفاة والبوت عام 1578، وفي مطلع تسعينيات القرن السادس عشر، انظر:

Leonard Gross, The Golden Years of the Hutterites: The Witness and Thought of the Communal Moravian Anabaptists during the Walpot Era, 1565- 1578, rev. ed. (Kitchener, Ont.: Pandora Press; Scottdale, Pa.: Herald Press, 1998).

112. Menno Simons, Van het rechte christen gheloove.... ([Franeker: Jan Hendricksz], 1556), sigs. J5r-v, K2.

ظهرت الطبعة الأولى في حوالي عام 1542، ونشرها هنريك بيترسن فان ميدلبورتش في أنتويرب. للاطلاع على كلا الطبعتين، انظر:

Paul Valkema Blouw, "Drukkers voor Menno Simons en Dirk Philips," Doopsgezinde Bijdragen, n. s., 17 (1991), 73.

113. Snyder, Anabaptist History and Theology, p248..

114. انظر:

Anne Goldgar, Tulipmania: Money, Honor, and Knowledge in the Dutch Golden Age (Chicago: University of Chicago Press, 2007), pp132., 149- 151, 152.

عن الاندماج الاجتماعي والاقتصادي للمينونايت في الجمهورية الهولندية، انظر:

Mary Sprunger, "Hoe rijke mennisten de hemel verdienden: Een eerste verkenning van de betrokkenheid van aanzienlijke doopsgezinden bij het Amsterdamse zakenleven in de Goude Eeuw," Doopsgezinde Bijdragen, n. s., 18 (1992), 39-52; Sprunger, "Waterlanders and the Dutch Golden Age: A Case Study on Mennonite Involvement in Seventeenth- Century Dutch Trade and Industry as One of the Earliest Examples of Socio- Economic Assimilation," in From Martyr to Muppy: A Historical Introduction to Cultural Assimilation Processes of a Religious Minority in the Netherlands; The Mennonites, ed. Alastair Hamilton, Sjouke Voolstra, and Piet Visser (Amsterdam: Amsterdam University Press, 1994), pp133.- 148.

115. انظر:

Martin Luther, Von Kaufshandlung und Wucher [1524], in WA, vol15. (Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1899), pp294.- 295, 294/22-23, 295/26-27; cf. Luther, (Großer) Sermon von dem Wucher [1520], in WA, vol6. (Weimar: Hermann Böhlau, 1888), pp33.- 60.

انظر أيضًا:

Luther's (Kleiner) Sermon von dem Wucher [1519], in WA, vol6., pp1.-8; Eyn Sermon von dem unrechten Mammon [1522], in WA, vol10./3 (Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1905), pp283.-292; and An die Pfarrherrn, wider den Wucher zu predigen [1540], in WA, vol51. (Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1914), pp325.- 424.

للاطلاع على رأي لوثر أنَّ البخل يتعارض مع الإيمان، انظر:

Ricardo Willy Reith, "Luther on Greed," Lutheran Quarterly 15 (2001): 336-351،

الذي يعتمد على مجموعة كبيرة من المصادر من خُطب لوثر وأطروحاته المتعلقة بالربا والتجارة. انظر أيضًا:

Hans-Jürgen Prien, Luthers Wirtschaftsethik (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992).

116. Huldrych Zwingli, Von göttlicher und menschlicher grechtigheit.... [1523], in ZW, vol2., ed. Emil Egli and Georg Finsler, in CR, vol89. (Leipzig: M. Heinsius Nachfolger, 1908), p516./10- 13.

117. انظر:

Johannes Oporinus, 1557), bk2., chap57., p229.; see also bk2., chap50., pp203.- 205, on the reform of commerce ("De reformanda mercatura").

انظر أيضًا:

Tawney, Religion, p142..

عن بيع الأراضي الرهبانية وكذلك ممتلكات الكنائس الصغيرة، انظر:

Wrightson, Earthly Necessities, pp141.-145.

118. انظر:

Robert Crowley, An informacion and Peticion agaynst the oppressours of the poore Commons of thys Realme.... (London: John Daye, [1548]), sig. A4v.

اقتبسَ كيث رايتسون جزءًا من هذه الفقرة في:

Earthly Necessities, p151..

وناقشَ مسألة رجال الكومنولث في ص 149-152. انظر أيضًا:

Tawney, Religion, pp144.-150.

119. كالفن، جون، **أُسس الدين المسيحي**، ترجمة القس أديب عوض، القس وليد هرموش، القس فيكتور مكاري، دار منهل الحياة بالاشتراك مع كلية اللاهوت للشرق الأدنى في بيروت، الطبعة الأولى 2017.

120. Jeannine E. Olson, Calvin and Social Welfare: Deacons and the Bourse française (Selinsgrove, Pa.: Susquehanna University Press, 1989).

121. Mark Valeri, "Religion, Discipline, and the Economy in Calvin's Geneva," Sixteenth Century Journal 28: 1 (1997): 128 (quotation), 131.

122. انظر العمل الكلاسيكي:

André Biéler, La pensée économique et sociale de Calvin (Geneva: Librairie de l'Université, 1959).

بالإضافة إلى إعادة نظرة مكثفة لبعض الموضوعات في:

Biéler, The Social Humanism of Calvin, trans. Paul T. Fuhrmann (Richmond, Va.: John Knox Press, 1964).

انظر أيضًا:

François Dermange, "Calvin's View of Property: A Duty Rather Than a Right," in John Calvin Rediscovered: The Impact of His Social and Economic Thought, ed. Edward Dommen and James D. Bratt (Louisville, Ky., and London: Westminster John Knox Press, 2007), pp33.-51.

123. كالفن، جون، **أُسس الدين المسيحي**، ترجمة القس أديب عوض، القس وليد هرموش، القس

فيكتـور مـكاري، دار منهـل الحيـاة بالاشـتراك مـع كليـة اللاهـوت للـشرق الأدنى في بـيروت، الطبعـة الأولى 2017. عـن الفـرق بـين القـروض الربويـة وقـروض الإنتـاج، انظـر:

Biéler, Social Humanism, p56.

124. انظر:

Robertson, Aspects, pp135.-136.

انظر أيضًا:

Jardine, Worldly Goods, pp328.- 329.

وللاطلاع على دراسة مُفَصَّلة، انظر:

Johann Peter Wurm, Johannes Eck und der oberdeutsche Zinsstreit, 1513- 1515 (Münster: Aschendorff, 1997).

125. عن مشاركة اليسوعيين في التنظير الاقتصادي في أواخر القرن السادس عشر، انظر:

Robertson, Aspects, pp103.-110, 136-160.

126. Mark Valeri, Heavenly Merchandize: How Religion Shaped Commerce in Puritan America (Princeton, N. J.: Prince ton University Press, 2010), pp26.-35, 5067-.

127. انظر:

Philip Benedict, "The Historiography of Continental Calvinism," in Weber's Protestant Ethic, ed. Lehmann and Roth, pp312.- 318; Robert S. DuPlessis, Transitions to Capitalism in Early Modern Europe (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp135.-136; Jelle C. Riemersma, Religious Factors in Early Dutch Capitalism, 1550-1650 (The Hague: Mouton, 1967); Simon Schama, The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age (New York: Knopf, 1987), pp329.- 341; Gordon Marshall, Presbyteries and Profi ts: Calvinism and the Development of Capitalism in Scotland, 1560-1707 (Oxford: Clarendon Press, 1980); Bernard Bailyn, The New En gland Merchants in the Seventeenth Century (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1955), pp16.-111; James A. Henretta, "The Protestant Ethic and the Reality of Capitalism in Colonial America," in Weber's Protestant Ethic, ed. Lehmann and Roth, pp327.-346; Mark Valeri, "Religious Discipline and the Market: Puritans and the Issue of Usury," William and Mary Quarterly 54: 4 (1997): 747-751, 762-766.

يوضـح مقـال فالـيري جـذور وجهـات النظـر الاقتصاديـة للتطهريـين المهاجريـن في التطهيريَّـة الإنجليزيـة خـلال نصـف القـرن السـابق، ويلاحـظ تركيزهـم (وتركيـز كالفـن) عـلى الأخـلاق الاجتماعيـة العامَّـة، عـلى عكـس تأيـد جيمـس هنريتـا لتأكيـد فيـبر الخاطـئ عـلى الكالفنيـين المُثقلـين بالقلـق وضيـق الحـال. انظـر أيضًـا:

Valeri, Heavenly Merchandize.

128. Valeri, Heavenly Merchandize, p233..

129. John Bossy, Christianity in the West, 14001700- (Oxford: Oxford University Press, 1987), pp153.-161.

130. "... assertam et defensam oporteat per mortem quoque, etiam si mundus totus non solum conflictari et tumultuari debeat, verum etiam in unum cahos ruere et in nihilum redigi. " Luther, De servo arbitrio [1525], in WA, vol18. (Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1908), p625./1517-.

131. عن أحوال العُمَّال الألمان في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، انظر مقدمة:

The German Worker: Working-Class Autobiographies from the Age of Industrialization, ed. and trans. Alfred Kelly (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1989), pp1.-4.

وكذلك مقتطفات من كلام العُمَّال والعاملات في هذه المجموعة.

132. Philipp Melanchthon, Loci communes rerum theologicarum, seu hypotyposes theologicae [1521], in CR, vol21., ed. H. E. Bindseil (Braunschweig: C. A. Schwetschke & Sohn, 1854), cols90., 92.

133. هوبز، توماس، **اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم د. رضوان السيد، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2011.

134. "A la espada y el compass / Más y más y más y más. " Quoted in J. H. Elliott, The Old World and the New, 14921650- (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), p53.

135. للاطلاع على العبارة المقتبسة الأولى، انظر:

Huizinga's, quoted in Maarten Prak, The Dutch Republic in the Seventeenth Century (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), p3.

للاطلاع على العبارة المقتبسة الثانية، انظر، المرجع نفسه، ص 4. عن تمويل الحروب في الجمهورية الهولندية، انظر، المرجع نفسه، ص 75-84. انظر أيضًا:

Harold Cook, Matters of Exchange: Commerce, Medicine, and Science in the Dutch Golden Age (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2007), pp59.-60.

136. Jan de Vries and Ad van der Woude, The First Modern Economy: Success, Failure, and Perseverance of the Dutch Economy, 15001815- (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp279.-285, 362- 369, 364.

137. عن الكتب والنصوص والاضطرابات المرتبطة بالخلافات بين المُحتَجِّين (الريمونسترانتيين) والمناهضين لهم من عام 1616 وحتى عام 1618، انظر:

Jonathan I. Israel, The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall, 1477- 1806 (Oxford: Clarendon Press, 1995), pp433.- 444.

عن العلاقة بين بورصة أمستردام الجديدة والمصرف، انظر:

Schama, Embarrassment of Riches, pp346.-350.

138. Cook, Matters of Exchange, p60.

139. تم استنساخ لوحة رامبرانت ومناقشتها في:

Benjamin J. Kaplan, Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe (Cambridge, Mass., and London: Belknap Press of Harvard University Press, 2007), pp237.- 238, and in S. Zijlstra, Om de ware gemeente en de oude gronden: Geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden, 1531-1675 (Hilversum: Verloren; Leeuwarden: Fryske Akademy, 2000), p481.

للاطلاع على تعليقات تيمبل، التي نوقشت في الفصل الثالث، انظر:

William Temple, Observations upon the United Provinces of the Netherlands (London: A. Maxwell for Sa. Gellibrand, 1673), pp181.-184. Schama, Embarrassment of Riches.

140. Thieleman Jans van Braght, Het Bloedigh Tooneel der Doopsgesinde, en Weereloose Christenen.... (Dordrecht: Jacob Braat, 1660), sigs. [(*)4v]-(**)2, quotations on [(*)4v], (**)1v.

أُعِيدَ نشر عمل فان براخت الضخم، الذي يُمثِّل ذروة تقليد سِيَرَ الشهداء الهولندي عند المينونايت، في مجلدين فاخرين مصوَّرين في أمستردام في عام 1685. انظر:

Brad S. Gregory, "Anabaptist Martyrdom: Imperatives, Experience, and Memorialization," in A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521- 1700, ed. John D. Roth and James M. Stayer (Leiden: E. J. Brill, 2007), pp467.- 468, 492- 502; Gregory, Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1999), pp231.-249.

141. Van Braght, Bloedigh Tooneel, sig. (**)2.

142. Cook, Matters of Exchange, pp68.-73.

143. عن الاختيار الديني الهولندي والمزيج المعقَّد من التسامح الديني وعدم التسامح في الأقاليم المتحدة في القرن السابع عشر، انظر الدراسة الرصينة:

Judith Pollmann, Religious Choice in the Dutch Republic: The Reformation of Arnoldus Buchelius, 1565- 1641 (Manchester: Manchester University Press; New York: St. Martin's Press, 1999).

عن الأعداد الكبيرة من المسيحيين الهولنديين الذين اختاروا - بالقصد والنية - عدم الانتماء الرسمي للكنيسة، انظر:

Geoffrey Parker, The Dutch Revolt (1977; Harmondsworth, U. K.: Penguin, 1981), pp154.- 155; Kaplan, Divided by Faith, p242..

144. Prak, Dutch Republic, pp87.-89, 122; Goldgar, Tulipmania, pp203.-204.

145. Goldgar, Tulipmania, pp2., 133230-229 ,187 ,134-.

146. Prak, Dutch Republic, p89.

147. «ما الذوق، رُغم كل شيء، إلَّا طريقة لتحويل الأشياء المادية إلى ثقافة عالية، ومن ثمَّ عَقْلَنة الشعور بالتملُّك، والإحساس بالتعلُّق بالأشياء المادية؟ فمن خلال الذوق يُشَكِّل المرء قبوله الاجتماعي». انظر:

Goldthwaite, Wealth, p249.

148. هوبز، توماس، **اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم د. رضوان السيد، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2011.

149. Temple, Observations, pp183.-184 (italics in original).

150. Kaplan, Divided by Faith.

151. عن مُصنِّعي الأسلحة ومُورِّدي الذخائر، انظر:

Geoffrey Parker, The Military Revolution: Military Innovation and the Rise of the West, 1500-1800 (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp64.- 65.

عن إلياس تريب، الذي ساهمت أعماله التجارية كمورِّد للذخيرة خلال حرب الثمانين عامًا مع إسبانيا في صعوده من ابن قبطان بحري إلى أحد أغنى الرجال في أمستردام، انظر:

Prak, Dutch Republic, pp122.-123.

152. عن مُنَظِّري التسامح الديني الرائدين في الحقبة الحديثة المبكرة، انظر:

Perez Zagorin, How the Idea of Religious Toleration Came to the West (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2003).

153. Mokyr, Gifts of Athena, and Mokyr, The Enlightened Economy: An Economic History of Britain, 17001850- (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2010).

154. عن الأسر، وليس الأفراد المستقلين، بوصفها عاملًا رئيسيًا لزيادة الإنتاج والاستهلاك المتبادل في الثورة العُمَّاليَّة، انظر:

de Vries, Industrious Revolution, pp73.-185.

155. انظر:

Woodruff D. Smith, Consumption and the Making of Respectability, 1600-1800 (New York and London: Routledge, 2002).

انظر أيضًا:

Linda Levy Peck, Consuming Splendor: Society and Culture in Seventeenth-Century England (Cambridge: Cambridge University Press, 2005); John Brewer, The Pleasures of the Imagination: English Culture in the Eighteenth Century (Chicago: University of Chicago Press, 1997); Daniel Roche, A History of Everyday Things: The Birth of Consumption in France, 1600-1800, trans. Brian Pearce (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

156. عن الفينسنتيين (أتباع فينسنت دي بول)، انظر:

Luigi Mezzádri and José María Román, The Vincentians: A General History of the Congregation of the Mission, vol1., From the Foundation to the End of the Seventeenth Century, 1625- 1697, ed. John E. Rybolt and Joseph E. Dunne, trans. Robert Cummings (Hyde Park, N. Y.: New City Press, 2009).

157. Joyce Appleby, "Consumption in Early Modern Social Thought," in Consumption and the World of Goods, ed. John Brewer and Roy Porter (New York and London: Routledge, 1993), p169.

في إشارة إلى الأمريكيين في عشرينيات وثلاثينيات القرن التاسع عشر، كتب تشارلز سيلرز: «ليست لهم غاية دون الهروع إلى الأُلفَة وحياة العائلة، والبِر والإحسان، والمشاعر لكي يحتملوا الأنانية الماكرة للسوق». انظر:

Sellers, The Market Revolution: Jacksonian America, 1815-1846 (New York: Oxford University Press, 1991), p202.

158. N[icholas] B[arbon], A Discourse of Trade (London: Tho. Milbourn, 1690), pp15., 35 (my emphases).

عن نيكولاس باربون، الذي أصبح ثريًّا كمتعهد للأراضي والأملاك في لندن بعد حريق عام 1666، انظر:

R. D. Sheldon, "Barbon, Nicholas (1637/1640-1698/9)," in ODNB, ed. H. C. G. Matthew and Brian Harrison (Oxford: Oxford University Press, 2004); online ed., ed. Lawrence Goldman, January 2008, http: // www. oxforddnb. com/view/article/1334 (accessed 23 February 2010).

159. Valeri, Heavenly Merchandize, pp126.-137, 143176-171 ,168-167 ,165 164- ,157 152- ,145-.

160. أشار باربون بذكاء شديد إلى أنَّ «الأُبهة وبهاء الثياب وتغيُّرها تُعَدُّ واحدة من أهم أسباب رَواج التجارة؛ لأنَّها تؤدي إلى شراء ملابس جديدة، قبل اهتراء الملابس القديمة: إنَّها روح التجارة وحياتها، وسِرُ رَواجها، وما يمنح القيمة المتجدِّدة لجميع أنواع السِلع، ويحافظ على آلية بِنيَة

التجـارة». انظـر:

Barbon, Discourse, p65. (italics in original).

161. Adam Smith, The Theory of Moral Sentiments [1759], ed. Knud Haakonssen (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 13.2.1., p62..

162. Cook, Matters of Exchange, pp53.-54.

163. De Vries, Industrious Revolution, p55.; Schama, Embarrassment of Riches, pp310.-313.

164. Cook, Matters of Exchange, p53.

165. انظر على سبيل المثال:

Michael North, Art and Commerce in the Dutch Golden Age, trans. Catherine Hill (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 1997); Mariët Westermann, A Worldly Art: The Dutch Republic, 1585-1718 (New York: Abrams, 1996); de Vries, Industrious Revolution, pp55.-56; Schama, Embarrassment of Riches, pp313., 318-319.

166. انظر:

Schama, Embarrassment of Riches, p314., 313- 314.

عن «العظمة والبهاء» بوصفهما الصفات المماثلة لفضيلة «الأريحية» (magnificence) الأرسطية، انظر:

Goldthwaite, Wealth, p249.

167. Brady, "Rise of Merchant Empires," in Political Economy, ed. Tracy, pp148.-155.

168. Hirschman, Passions, p62.

169. هذه هي الحُجَّة الرئيسية في:

Liah Greenfeld, The Spirit of Capitalism: Nationalism and Economic Growth (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2000).

انظر أيضًا:

Fanfani, Catholicism, Protestantism, and Capitalism, pp87.-118.

بالحديث عن الإنجليز في منتصف القرن الثامن عشر، يلاحظ رايتسون أنَّه «كما هو الحال مع الهولنديين قبل قرن من الزمان، يبدو أنَّ السعي وراء الربح قد سار حذو النعل بالنعل مع السعي وراء السلطة». انظر:

Wrightson, Earthly Necessities, p260.

وعن العلاقة بين الدولة البريطانية والطموح الاقتصادي بين عامَي1650 و1750، انظر، المرجع نفسه، ص 249- 268.

170. للاطلاع على تحليل مُفَصَّل للجوانب الدينية والسياسية للحربين الأولى والثانية، انظر:

Steven C. A. Pincus, Protestantism and Patriotism: Ideologies and the Making of English Foreign Policy, 1650- 1668 (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

انظر أيضًا:

J. R. Jones, The Anglo- Dutch Wars of the Seventeenth Century (London and New York: Longman, 1996).

وعن الحروب من الجانب الهولندي، انظر:

Israel, Dutch Republic, pp713.- 717, 766- 774, 812-813.

171. انظر:

Philip S. Gorski, "The Little Divergence: The Protestant Reformation and Economic Hegemony in Early Modern Europe," in Protestant Ethic, ed. Swatos and Kaelber, pp180.-181.

تصف عبارة «مملكة مالية عسكرية» بريطانيا في القرن الثامن عشر، انظر:

Brewer, The Sinews of Power: War, Money and the English State, 1688-1783 (New York: Knopf, 1989).

مع مناقشة عن البحرية في ص 9-12، 33-37. يلاحظ بروير أنَّه «بعد عام 1650 كان لدى الحكومة الرغبة والقدرة على اتباع سياسة حربية عدوانية من أجل التنمية التجارية». انظر، المرجع نفسه، ص 11.

172. انظر:

De Vries and van der Woude, First Modern Economy, pp673.- 683.

جادلت ليا جرينفيلد، على الضد من دي فريس وفان دير وود، بأنَّ افتقار الجمهورية الهولندية للنمو الاقتصادي المستدام يستبعد كونها «أول اقتصاد حديث»؛ إذ كانت إنجلترا هي أول دولة اقتصادية حديثة بسبب الجمع بين النمو الاقتصادي المستمر والقومية الصريحة. انظر:

Greenfeld, Spirit of Capitalism, pp59.-104.

إنَّ ما يعتبره العديد من المؤرخين -أو ربما لا يعتبرونه- «حديثًا» لا يؤثر على مدى تَبَنِّي الإنجليز للسلوك الاقتصادي الهولندي في النصف الأول من القرن السابع عشر.

173. Brady, "Rise of Merchant Empires," in Political Economy, ed. Tracy, pp151.-152; see also Valeri, Heavenly Merchandize.

174. Hirschman, Passions, pp48.-56, 81113-100 ,93-.

175. Smith, Theory of Moral Sentiments [1759], ed. Haakonssen, 13.2.1., p61.

176. انظر:

Carole Shammas, The Pre-Industrial Consumer in England and America (1990; Los Angeles: Figueroa Press,

2008); Ann Smart Martin, Buying into the World of Goods: Early Consumers in Backcountry Virginia (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 2008); Richard Bushman, The Refinement of America: Persons, Houses, Cities (1993; New York: Vintage, 1994); T. H. Breen, The Marketplace of Revolution: How Consumer Politics Shaped American Independence (New York: Oxford University Press, 2004).

الـذي يجـادل بـأنَّ الخـبرة المشـتركة للمسـتعمرين الأمريكيـين بوصفهـم مسـتهلكين عَجَّلـت تمردهـم الجماعـي ضـد فـرض الضرائـب البريطانيـة في مطلـع سـبعينيات القـرن الثامـن عـشر. انظـر:

Joyce Appleby, Capitalism and a New Social Order: The Republican Vision of the 1790s (New York: NYU Press, 1984); God and Mammon: Protestants, Money, and the Market, 1790-1860, ed. Mark A. Noll (New York: Oxford University Press, 2001); Sellers, Market Revolution; Stewart Davenport, Friends of the Unrigh teous Mammon: Northern Christians and Market Capitalism, 1815-1860 (Chicago and London: University of Chicago Press, 2008).

177. عن الاستهلاك في فترة ثمانينيات القرن التاسع عشر وحتى عشرينيات القرن العشرين، انظر:

William Leach, Land of Desire: Merchants, Power, and the Rise of a New American Culture (New York: Vintage Books, 1994).

عن نشأة الإعلان عن الثقافة الشعبية الحديثة في عشرينيات القرن العشرين، انظر:

Stuart Ewen, Captains of Consciousness: Advertising and the Social Roots of the Consumer Culture (1976; New York: Basic Books, 2001).

عن الاستهلاك في القرن العشرين، انظر:

Lebergott, Pursuing Happiness; and for consumer culture after World War II, see Lizabeth Cohen, A Consumer's Republic: The Politics of Mass Consumption in Postwar America (New York: Vintage Books, 2004).

178. انظر:

Victoria de Grazia, Irresistible Empire: America's Advance through 20th- Century Europe (Cambridge, Mass., and London: Belknap Press of Harvard University Press, 2005).

179. Charles-Louis de Secondat, Baron de Montesquieu, The Spirit of the Laws [1748], ed. and trans. Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller, and Harold Samuel Stone (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 420.4., p340.

180. «أدان أرسـطو - باعتبـاره خطيئـة - أي مسـعى لتحقيـق زيـادة مسـتمرة وغـير محـدودة في الـثروة الماديـة التـي تشـيد بهـا المجتمعـات الحديثـة بوصفهـا ميـزة، وقـد كانـت الرذائـل التـي اسـتنكرها بـلا هـوادة مـا هـي إلاَّ فضائـل اقتصاديـة مُنَقَّحـة ومصقولـة». انظـر:

Tawney, Religion, pp35.-36.

181. انظر:

Valeri, Heavenly Merchandize, pp234.-235, 240-248.

عن هذه المسألة، يقول دي فريس إنَّه «بحلول أربعينيات القرن الثامن عشر، كان الكويكرز (الصاحبيون) في بنسلفانيا بحاجة إلى صحوة كبرى على غرار الكالفينيين في إنجلترا الجديدة، وفي كلتا الحالتين لم تقف الروحانية الجديدة حجر عثرة أمام صقل ثقافتهم المادية وتوسيعها». انظر:

De Vries, Industrious Revolution, p172.

182. «إنَّ عَظَمَة الهوية الوطنية -وهي سِمة مميِّزة للتجربة الوطنية- تكمن في أساس الالتزام تجاه الأمَّة، أي بالخير العام، بين أفراد المجتمع.... فالخير العام للأمَّة، لا سيما منزلتها بين الأمم، هو القيمة المُطلقة التي تُبرِّر السعي الدائم وراء تعظيم المال، وتجعله أخلاقيًّا وعقلانيًّا». انظر: Greenfeld, Spirit of Capitalism, p96. (my emphasis).

183. عن النفعيَّة باعتبارها الأخلاق الفعلية للاقتصاد الحديث، وتعارضها مع آراء أرسطو الاقتصادية والفلسفة الأخلاقية الأرسطية، انظر:

Meikle, Aristotle's Economic Thought, pp38.- 42, 106-108, 177, 180, 189-196.

184. انظر:

David Hume, "Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences" [1742], in Essays Moral, Political, and Literary, ed. Eugene F. Miller, rev. ed. (Indianapolis: Liberty Fund, 1987), p113.

انظر أيضًا: هيوم، ديفيد، **رسالة في الطبيعة البشرية**، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سورية، الطبعة الأولى 2016.

185. على الرغم من النمو الكبير في التجارة الإنجليزية في العقود الأربعة الأولى من القرن السابع عشر، فإن الإنجليز «يأتون في المرتبة الثانية بعد منافسيهم الهولنديين في معظم الأسواق التي دخلوها». انظر:

Wrightson, Earthly Necessities, pp180.-181, 181; pp199., 228, 242, 252, 260.

عن تعلُّم الإنجليز السريع من النجاح الاقتصادي للهولنديين في القرن السابع عشر، انظر:

Steve Pincus, 1688: The First Modern Revolution (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2009), pp50.- 59, 81-87, 51.

عن حسد الإنجليز للهولنديين الذي تحدَّث عنه السير والتر رالي عام 1605، انظر:

Greenfeld, Spirit of Capitalism, pp42.- 43.

عن منافسة الإنجليز للهولنديين والتفوق عليهم بحلول نهاية القرن السابع عشر، انظر:

de Vries and van der Woude, First Modern Economy, pp287.-289, 484- 486.

عن التأثير الهولندي في إنجلترا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، انظر:

Lisa Jardine, Going Dutch: How England Plundered Holland's Glory (New York: HarperCollins, 2009).

عن طابع الحماية للتجارة والصناعة البريطانية قبل خمسينيات القرن التاسع عشر، انظر:

Ha-Joon Chang, Kicking Away the Ladder: Development Strategy in Historical Perspective (London: Anthem Press, 2003), pp19.-24, 60-61.

186. للاطلاع على التطورات الرائدة في صناعة الورق الفرنسية التي استفادت من التكنولوجيا الهولندية في أواخر القرن السابع عشر، انظر:

Leonard N. Rosenband, Papermaking in Eighteenth-Century France: Management, Labor, and Revolution at the Montgolfier Mill, 1761-1805 (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 2000).

انظر أيضًا:

Rosenband, "Becoming Competitive: England's Papermaking Apprenticeship, 1700-1800," in The Mindful Hand: Inquiry and Invention from the Late Re naissance to Early Industrialisation, ed. Lissa Roberts, Simon Shaffer, and Peter Dear (Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 2007), pp379.-401.

187. Mokyr, Industrial Enlightenment and Enlightened Economy; Landes, Unbound Prometheus and Wealth and Poverty; Appleby, Relentless Revolution.

188. انظر:

Hayek, Road to Serfdom, ed. Caldwell, p57.

ظهرت تعليقات لورد أكتون في كتابه:

Review of Sir Erskine May's Democracy in Europ [1878].

189. هناك إشكالية في رؤية دي فريس للمَذْهَبَة أو التطييف (confessionalization) باعتبارهما تعبيراً ثابتًا عن الثورة العُمَّاليَّة، ويرجع ذلك -جزئيًّا- إلى أنَّه يؤطِّر نشأة المَذْهَبَة باعتبارها امتدادًا للمُثُل الكلاسيكية والأرستقراطية عن الرَّاحَة والسَّعَة عوضًا عن ارتباطها بعصر الإصلاح والتواشج التقليدي بين الاقتصاد والأخلاق المسيحية. انظر:

De Vries, Industrious Revolution, pp40.-58.

مع مناقشة مفهوم المَذْهَبَة أو التطييف (confessionalization) في ص 56-57.

190. للاطلاع على بعض الأمثلة التي تُجسِّد الاعتقاد بأن الله يريد أن يكون الناس أغنياء، انظر:

Derek Prince, God's Plan for Your Money (New Kensington, Pa.: Whitaker House, 1995); Dwight Nichols, God's Plan for Your Finances (New Kensington, Pa.: Whitaker House, 1998).

وهناك عمل آخر بِيعَ منه أكثر من 150 ألف نسخة، وهو في طبعته التاسعة عشرة، وتُرْجِمَ إلى تسع لغات أخرى:

Jack Hartman, Trust God for Your Finances (Dunedin, Fla.: Lamplight Publications, 1993).

191. دي توكفيل، ألكسيس، **الديمقراطية في أمريكا**، ترجمة أمين مرسي قنديل، تصدير محسن مهدي، عالم الكتب، القاهرة 2004.

192. عن الغزو الاستهلاكي الأمريكي لأوروبا الذي بدأ في مطلع القرن العشرين واكتسب الكثير من الزخم بعد الحرب العالمية الثانية حتى أصبح مهيمنًا بحلول سبعينيات القرن العشرين، انظر:

de Grazia, Irresistible Empire, pp4.-5, p3.

عن العلمانية الأوروبية المعاصرة وعلاقتها بالثراء، انظر:

Phil Zuckerman, Society without God: What the Least Religious Nations Can Tell Us about Contentment (New York: NYU Press, 2008).

وهي دراسة سوسيولوجية لاثنتين من أكثر دول أوروبا علمانية، الدنمارك والسويد.

193. De Grazia, Irresistible Empire, quotation on p11.

194. انظر المقالات في:

Does Technology Drive History? The Dilemma of Technological Determinism, ed. Merritt Roe Smith and Leo Marx (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994).

لا سيما مقال روبرت هيلبرونر الكلاسيكي: (Do Machines Make History?" at pp53.-66)، الذي نُشِرَ في: Technology and Culture 8 (July 1967): 335- 345. أشكر لين روزنباند على لفت انتباهي إلى هذه المجموعة، وعلى مناقشات لا حصر لها حول العلاقة بين التاريخ الاقتصادي والمجتمع والأخلاق. لقد كانت أفضلية طلب المستهلك على الإنتاج التي أكَّدَ عليها الاقتصاديون والمؤرخون الاقتصاديون سِمة مهمَّة من سِمات الدراسات المعنيَّة بتاريخ الاستهلاك طيلة عقود عديدة. ومن الإسهامات الرائدة الهامَّة في فيضان الدراسات التأريخية منذ بداية تسعينيات القرن العشرين هي مقال إليزابيث ووترمان جيلبوي بعنوان «*الطلب كأحد عوامل الثورة الصناعية*» (*Demand as a Factor in the Industrial Revolution*) في:

The Causes of the Industrial Revolution in England, ed. R. M. Hartwell (London: Methuen, 1967), pp121.-138, and Eric L. Jones, "The Fashion Manipulators: Consumer Tastes and British Industries, 1660- 1800," in Business Enterprise and Economic Change, ed. Louis P. Cain and Paul J. Uselding (Kent State, Ohio: Kent State University Press, 1973), pp198.-226.

195. إنَّ الضغوط التي واجهتها عائلات الطبقة العاملة الصناعية قد سبقت الثورة الصناعية وواجهها

بالفعل أسلاف تلك العائلات نتيجة للثورة العُمَّاليَّة، كما يلاحظ دي فريس، مما ساعد في تقويم التأريخ الذي يسعى إلى تتبع أوجه الخلل في العائلات الحديثة وصولاً إلى آثار التصنيع. انظر: De Vries, Industrious Revolution, pp186.-187. لكن لو كان أفراد عائلة الطبقة العاملة في القرن التاسع عشر على دراية بالحقيقة التي لاحظها دي فريس، فمن الصعب أن نرى ما كان يمكن أن تقدمه هذه الحقيقة من تطور أو حتى عزاء لهذه الطبقة. يعترف دي فريس -ضمنيًّا- بأنَّ «الأسرة الكادحة لها سِماتها الإيجابية والسلبية، وقد أضاف المجتمع الصناعي بُعدًا جديدًا لهذه السِمات». انظر، المرجع نفسه، ص 187. إنَّ نقد دي فريس لتحليلات النزعة الاستهلاكية في القرن العشرين متجانسٌ من الناحية البنيوية، حيث يضبط سيرورة التأريخ بالإشارة إلى مسارات تاريخية طويلة المدى، ولكن دون إنكار حقيقة الظواهر التي يتناولها. انظر، المرجع نفسه، ص 242-243.

196. Davenport, Friends, pp35.-84; for Chalmers, see Boyd Hilton, The Age of Atonement: The Influence of Evangelicalism on Social and Economic Thought, 17851865- (Oxford: Clarendon Press, 1988).

197. عن تأثير مونتسر في هانز هَتْ، انظر:

Gottfried Seebaß, Müntzer's Erbe: Werk, Leben und Theologie des Hans Hut (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2002). The work was originally Seebaß's Habilitationsschrift (1972).

198. «منذ منتصف القرن الثامن عشر فصاعدًا، لم تكن الحقيقة الصادمة للثقافة المادية الاستعمارية الأمريكية هي طابعها الريفي القائم على الاكتفاء الذاتي بل اعتمادها على السوق». انظر:

De Vries, Industrious Revolution, p172.

عن تغلغل الممارسات الاستهلاكية في المناطق الريفية في ولاية فرجينيا، انظر:

Martin, Buying into the World of Goods.

انظر أيضًا:

David Jaffee, A New Nation of Goods: The Material Culture of Early America (Philadelphia and Oxford: University of Pennsylvania Press, 2010).

199. دي توكفيل، ألكسيس، **الديمقراطية في أمريكا**، ترجمة أمين مرسي قنديل، تصدير محسن مهدي، عالم الكتب، القاهرة 2004. يقول دي توكفيل: «ومن ثمَّ كان الغرام بالمال، من حيث هو دافع رئيسي أو ثانوي، راسخًا في صميم كل عمل يعمله الأمريكيون، مما يجعل في كل اهوائهم شيئًا من التشابه، مثل ذلك الذي نراه بين أفراد الأسرة الواحدة، والذي لا يلبث أن يجعل منظر أعضائها مملاً لمن يتأملهم». المرجع نفسه، 317.، ص615..

200. عن الاختلافات المستمرة والفضفاضة والجدالية في فهم الأمريكيين لأنفسهم بوصفهم مَحظيين عند الله، انظر:

Nicholas Guyatt, Providence and the Invention of the United States, 1607-1876 (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

201. عن أسرة «الرجل المعيل والمرأة ربة المنزل» التي حلَّت محل الأسرة الكادحة وانتشرت في شمال غرب أوروبا وأمريكا الشمالية من عام 1850 وحتى عام 1950، انظر: de Vries, Industrious Revolution, pp186.- 237. على النقيض من الحُجَّج التي تدَّعي أنَّ الزوجات أُجبرن على الخروج من العمل في السوق إلى العمل المنزلي من خلال عودة ظهور النظام الأبوي والمطالب (المجرَّدة) للرأسمالية، يؤكِّد دي فريس أنَّ تدبير شؤون الأسرة الجديد كان مدفوعًا «بالقوة الجذابة لمجموعات المستهلكين الجديدة»، لجميع أفراد الأسرة، التي تضمنت المزيد من الراحة والرفاهية، وصحة أفضل، والاهتمام بصيانة النفوس وسِترها والقبول بين الناس. انظر، المرجع نفسه، ص 189-199، 210-237، 237. لقد استلزمَ النمط العائلي الجديد «وسَعَى إلى استغلال الفرص الجديدة وتفادي المخاطر الناشئة التي أنتجها اقتصاد السوق»، وهذا عَزَّزَ «مستوى المعيشة الذي يطمح إليه الناس»، والذي صار مُمكنًا من خلال ارتفاع الأجور لأرباب الأسر من الذكور. انظر المرجع نفسه، ص 237.

202. انظر:

Colin Campbell, The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism (Oxford: Blackwell, 1987), esp. pp77.- 95, 190-201.

محاولة كولين كامبل لربط البروتستانتية الإنجليزية في القرنين السابع عشر والثامن عشر بالنزعة الاستهلاكية الرومانسية اللاحقة هي محاولة إشكالية في الأصل. انظر، المرجع نفسه، ص 99-137.

203. بحسب تويتشل، «فالترف هو بُعد واحد، ضحل، غير تاريخي، بدون ذاكرة، وقابل للاستهلاك؛ لكنه أيضًا، ويا للغرابة، ديموقراطي ومُوحَّد. فإذا كان ما تريده هو نشر السلام في الأرض، أو نظام واحد يتجاوز الاختلافات الدينية والثقافية والطائفية، حسنًا، لك ما تريد إذن.... انسَ السعادة؛ فإذا كان تقليل الألم والمشقة هو هدف في ذاته، فإنَّ استهلاك «الأشياء الفاخرة» قد فعل ما وعدت به الحكومات والكنائس والمدارس وحتى القوانين. إنَّ تحسين الحياة من خلال الاستهلاك قد أدَّى إلى الخير العام أكثر بكثير من هذه الأنظمة الأخرى.... لقد جعلنا الأشياء الاستهلاكية، غير الضرورية في معظمها، الشرط الأساسي المهيمن لقيام مجتمع مُنظَّم». انظر: (Twitchell, Living It Up, pp274.- 275, 285, 288). يبدو باومان أقل تفاؤلاً لمَّا قال: «كلما ازدادت حريتنا الفردية، تناقصت أهميتها للعالم الذي نمارسها فيه. كلما ازداد العالم تسامحًا تجاه خياراتنا، تضاءلت خياراتنا تجاه اللعبة ولِعبنا إياها والطريقة التي نلعبها بها». انظر: باومان، زيغمونت، **الأخلاق في عصر الحداثة السائلة**، ترجمة سعد البازعي وبثينة الإبراهيم، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، مشروع «كلمة»، 2016.

204. John Maynard Keynes, "Economic Possibilities for Our Grandchildren" [1930], in Essays in Persuasion (1931; New York: W. W. Norton, 1963), p369.

قبل جيل كامل، قَدَّمَ أندرو كارنيجي رائد صناعة الحديد والصُلب في أمريكا، الذي كان في ذلك الوقت أحد أغنى الرجال في العالم، تنبؤات أقل حِدَّة، لكنها متشابهة ومُضَلِّلة عن الولايات المتحدة: «إنَّنا ما زلنا أمَّة في ريعان شبابها. وبمرور الزمن، سوف نشيخ ونعيش حياة أبسط ونضع

معايير مختلفة، وستتلاشى قيمة المال مع انتشار الأذواق العالية، وسيصبح السعي وراء المال أقل مُتعة وإغواءً وأقل قَدْرًا وتعظيمًا.... حتى يصير جني المال كغاية مَطْمَعًا دَنِيًّا».

Andrew Carnegie, "The Gospel of Wealth II" [1906], in The "Gospel of Wealth" Essays and Other Writings, ed. David Nasaw (New York: Penguin, 2006), pp66.-67.

205. عن «الحداثة السائلة» باعتبارها مرتبطة بالمجتمع الاستهلاكي، مقابل «الحداثة الصلبة» باعتبارها سِمة من سِمات المجتمع الصناعي، انظر: باومان، زيغمونت، **الأخلاق في عصر الحداثة السائلة**، ترجمة سعد البازعي وبثينة الإبراهيم، هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة، مشروع «كلمة»، 2016.

206. تايلور، تشارلز، **عصر علماني**، ترجمة نوفل الحاج لطيف، جداول للطباعة والنشر والتوزيع، 2019.

207. Neil Postman, Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business (New York: Viking, 1985).

208. انظر:

Catholic Social Thought: The Documentary Heritage, ed. David O'Brien and Thomas A. Shannon (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1992); Benedict XVI, Charity in Truth (Caritas in Veritate) (San Francisco: Ignatius Press, 2009).

لا تُمثِّل الإدانة الرسمية لعناصر معيَّنة من لاهوت التحرير في عام 1984 من قِبل مَجْمَع عقيدة الإيمان في الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، التي كانت آنذاك تحت قيادة جوزيف راتزينغر (البابا بندكت السادس عشر)، إنكارًا للاهتمام المسيحي التقليدي بالفقراء؛ بل اعترافًا بالتعارض بين بعض الافتراضات الماركسية الأساسية وبين ادِّعاءات الحقيقة الكنسيَّة حول الواقع والطبيعة البشرية والرخاء البشري. انظر:

"Instruction on Certain Aspects of the 'Theology of Liberation,' " at http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith _doc_19840806 _theology-liberation _en. html (accessed 25 February 2010).

وعلى الرغم من أنَّ الأشياء المادية (الجسديات) لا غِنى عنها لازدهار الإنسان في المسيحية الكاثوليكية، فإنَّها يجب أن تخضع دائمًا لحياة الإيمان المشتركة وممارسة الفضائل ومَحبَّة الله ومحبَّة الجيران في ضوء الأمل في الخلاص الأبدي. وبحسب التعاليم الكاثوليكية، فإنَّ الحياة الاقتنائيَّة السِلَعيَّة ليست هي الحياة الطيبة، بل هي البديل الحديث الأكثر شيوعًا، والصورة الزائفة لها.

الفصل السادس: عَلْمَنة المعرفة

في العالم الغربي اليوم، تُعدُّ الجامعات البحثية هي المؤسسات الوحيدة المُكرَّسة لإنتاج المعرفة ونقلها عبر النطاق الشامل للبحث البشري، وهو ما جعل منها مؤسسات ذات نفوذ كبير وتأثير عميق طيلة أكثر من قرن. فمنذ الحرب العالمية الثانية على وجه الخصوص، أسهمت مختبرات الأبحاث الحكومية ومختبرات المؤسسات الخاصة في زيادة حجم المعرفة العلمية بشكل متزايد، مع التركيز على التطبيقات العسكرية والتصنيعية والتكنولوجية الأخرى المحتملة، لكن مثل هذه المختبرات ليست في مجال التعليم العالي[1]. فهناك كليات الفنون الحُرَّة (liberal arts؛ الفنون الخليق بالرجل الحر تَعلُّمها)، وهي شكل من أشكال مؤسسات التعليم العالي الأكثر شيوعًا في الولايات المتحدة منها في أوروبا، التي تغطي نطاقًا أوسع بكثير من المعرفة مما تفعله المختبرات البحثية غير التابعة للجامعات، لكنها تسعى في المقام الأول إلى نقل المعرفة إلى الطلاب الجامعيين عِوضًا عن إنتاجها. فالجامعات البحثية هي الجامعات الوحيدة التي تسعى إلى تعليم ما هو معروف بالفعل وإلى خلق معرفة جديدة، من خلال الأساليب الخاصة بكل حقل معرفي أكاديمي وعبر العديد من المساعي البحثية المستمرة في تخصصات متعدِّدة. ويقوم علماء الجامعات والباحثون بذلك في كل حقلٍ من الحقول المعرفية من الاقتصاد القياسي وتاريخ الفن اليوناني القديم وعلم وظائف الأعصاب إلى الأدب الياباني الحديث وعلم النفس الاجتماعي والكيمياء الحيوية. لذلك، كانت الجامعات البحثية هي المؤسسة الغربية ذات الأهمية المركزية في تعريف المعرفة والانصراف إليها ونقلها منذ أواخر القرن التاسع عشر، بل «قد

تكون المعرفة، هذا المُنْتَج غير المنظور للجامعة، العنصر الأقوى في ثقافتنا، مما يؤثِّر في صعود واندثار المهن وحتى الطبقات الاجتماعية والأقاليم والدول»[2]. وفي القرن العشرين، عملت العديد من الجامعات الجديدة التي أُنشِئَت في جميع أنحاء العالم على مَأسَسَة البِنَى والأولويات والبرامج والافتراضات داخل الجامعات البحثية الغربية[3]. وفيما يخص جميع الأغراض العملية، فإنَّ العلماء والباحثين البارزين في الجامعات البحثية هم الذين بيدهم الكلمة الفصل في المجتمع والعالَم لما يُعدُّ معرفة وما يُعدُّ دون ذلك في مطلع القرن الحادي والعشرين؛ فالقول ما يقولونه هم لا غيرهم: المعرفة علمانية ومتخصصة وعالمية ومستقلة عن الظروف الاجتماعية والمعتقدات الشخصية لمن يطلبونها ويظفرون بها وينقلونها.

وبغض النظر عن الحقول المعرفية الأكاديمية، تُعدُّ المعرفة في العالم الغربي اليوم علمانية في الأصل؛ فافتراضاتها، وأساليبها، ومضمونها، وادِّعاءاتها عن الحقيقة هي علمانية ولا يمكن أن تكون إلَّا كذلك، مُؤطرة ليس فقط من خلال الضرورة المنطقية للتماسك العقلاني، بل أيضًا من خلال المُسَلَّمة المنهجية للطبيعانيَّة ورابطها الإبستمولوجي، أي التجريبيَّة الاستدلاليَّة؛ إذ يجب أن تستند المعرفة إلى الأدلة، وينبغي أن تكون منطقية، (بقطع النظر عن التجريدات المفاهيمية الخالصة) ولا يمكنها أن تفترض أو تستنتج أنَّ أي شيء يتجاوز الكون هو حقيقي، وإلَّا فإنَّها لا تُعدُّ معرفةً. وما تستلزمه هذه الشروط يختلف اختلافًا كبيرًا من حيث التطبيق بين علماء الرياضيات التطبيقيين، والمؤرخين، وعلماء الأنثروبولوجيا الميدانيين، وعلماء الوراثة البشرية، ولكن لا يمكن في أي حقل معرفي أن تكون ادِّعاءات الحقيقة المُتجليَّة والتي تتسم بها الأديان مثل اليهودية أو المسيحية أو الإسلام بمثابة المعرفة. ولهذا السبب، فإنَّ ادِّعاءات الحقيقة الدينية التي ابتدعها مليارات البشر مُستبعدة من النظر فيها بشروطهم الخاصة في جميع الجامعات البحثية تقريبًا[4]. وبالنظر إلى أنَّ جميع ادِّعاءات الحقيقة الدينية تقوم على الإيمان، بحسب الحجة الرئيسية، فإنَّها مسألة رأي شخصي وتفضيل ذاتي؛ لذلك فلا غَرْو أن تتزايد بهذه الطرائق التعددية والمتناقِضة، ومن ثَمَّ فهذه الادِّعاءات ليست -ولا يمكن أن تكون- بمثابة ادِّعاءات حقيقة موضوعية تؤكِّدها

المعايير الإبستمولوجية المشتركة؛ والذين يرغبون في السعي وراء هذه الادِّعاءات في الأوساط الأكاديمية قد يفعلون ذلك في المؤسسات التي يعتقد أساتذتها وطلابها أنَّ هذه الادِّعاءات صحيحة، مثل المدارس اللاهوتية أو معاهد اللاهوت أو المدارس الدينية؛ وهي المؤسسات التعليمية التي تميل، بدورها، إلى عدم الاهتمام بالعلاقة بين ادِّعاءات الحقيقة الدينية ونتائج العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية والإنسانيات. لكن مثل هذه المؤسسات المُقيَّدة من الناحية العقائدية تستبعد نفسها من البحث النقدي الذي تتسم به سيرورة طلب المعرفة، كما يُعْتَقَد في العموم، ومن ثمَّ يتجاهلها الباحثون والعلماء الذين يُكرِّسون جهودهم لطلب المعرفة محايدة القيمة ونقلها.

في الجامعات البحثية، يمكن أن تكون المعتقدات والممارسات والنصوص المقدَّسة والعبادة في أي وجميع الأديان موضوعات للدراسة بحسب الافتراضات العلمانية للعلوم الاجتماعية أو الإنسانيات. لكنَّ الدين ليس، ولا يمكن اعتباره، مصدرًا مُحتملًا للمعرفة، مثلما لا يمكن أن يكون اللاهوت -على الضد من الدراسات الدينية- حقلًا معرفيًّا أكاديميًّا يسير حَذوَ النَّعلِ بالنَّعلِ مع الحقول المعرفية الأكاديمية الأخرى إذا كان يتضمن ادِّعاءات عن الوحي الإلهي. وبقطع النظر عن الصرامة الفكرية أو التعقيدات العلمية التي يجري من خلالها التعبير عن ادِّعاءات التقاليد الدينية أو فحصها أو دراستها، فلا يمكن قبول ادِّعاءات الوحي الإلهي في الجامعة البحثية للنظر فيها وفقًا لشروطها الخاصة، ومن ثمَّ وجود احتمال أن تُسهم (هذه الادِّعاءات) في معرفة مستحيلة الإدراك أو لا يمكن الوصول إليها بأي طريقة أخرى، أو بتعبير جيمس تيرنر: «إنَّ الفهم العلماني غير التوحيدي للمعرفة الذي هو سِمة الجامعات الحديثة لن يستوعب الإيمان بالله كقاعدة ضابِطة للعمل الأكاديمي»[5]. وإحدى نتائج طبيعة المعرفة التي تُفَسَّر على هذا النحو، والتي تُعدُّ ذات أهمية اجتماعية اليوم في الولايات المتحدة أكثر منها في كندا أو أوروبا؛ هي أنَّ أكثر الطرائق انتشارًا وتأثيرًا، التي يُجيب من خلالها معظم الغربيين (تاريخيًّا، أجابوا منذ العصور القديمة) عن أسئلة الحياة يجري استبعادها من المؤسسة الرئيسة حيث تجري صناعة المعرفة ونقلها، وحيث تجري مناقشة الأفكار والجدال فيها؛ ذلك لأنَّ «عدم ارتباط

علم اللاهوت بالحقول المعرفية العلمانية هو عقيدة بَدهيَّة لا مشاحة فيها»[6]. إنَّ طلب المعرفة علمانيٌّ من الناحية الأيديولوجية ومُمَأسَسٌ على هذا النحو؛ فالحرية الأكاديمية في الجامعات تقف حجر عثرة أمام حرية اعتبار أي ادِّعاءات حقيقة دينية بمثابة المعرفة. والإقصاء الأيديولوجي للدين من الجامعات البحثية يماثله الفصل السياسي بين الكنيسة والدولة في المجال العام.

أما السِمة الرئيسة الثانية للمعرفة، سواء في العلوم الطبيعية أو العلوم الاجتماعية أو الإنسانيات، فتتألف من شِقَّين؛ أولًا، السعي وراء المعرفة الجديدة واكتشافها دائمًا ما يكون مسألة دقيقة التخصُّص تتطلب سنوات من تدريب الخريجين تدريبًا متقدمًا ومُركَّزًا بدرجة كبيرة؛ ثانيًا، لم يحاول أي شخص تقريبًا فهم كيف يمكن أن تتوافق أنواع المعرفة المُكتَسَبَة في الحقول المعرفية المختلفة معًا، أو ما إذا كان من الممكن حل الادِّعاءات المتناقِضة والفرضيات المتباينة في هذه الحقول المعرفية. إذ إنَّه في كل حقل معرفي، يلتزم الذين يتطلعون إلى الإسهام في المعرفة الجديدة بإتقان كمية هائلة من المعرفة المتخصِّصة الموجودة بالفعل في مجال محدود قبل الشروع في مشروع أصلي في مجال فرعي أكثر محدوديَّة. وأي شخص يشكُّ في ذلك يجب عليه الاستماع إلى عناوين أطروحات الدكتوراه أثناء التعرُّف إلى هوية الحاصلين على تلك الدرجات العلمية في حفل التخرج الجامعي، أو حتى يَطَّلِع على أسماء المجلات والدوريات العلمية (ناهيك عن عناوين المقالات في المجلات والدوريات العلمية نفسها) في قواعد البيانات الإلكترونية مثل مكتبة «JSTOR» أو منصة «Project Muse». وقد كان هذا الاتجاه واضحًا، بغير لبسٍ، عندما تأسَّست جامعة الأبحاث الحديثة في القرن التاسع عشر: يستلزم نمو المعرفة انتشار المزيد من الأبحاث المتخصِّصة في العديد من الحقول المعرفية الأكاديمية المنفصلة والمتباينة بشكل متزايد، وهذه الحقول المعرفية هي التي تُشَكِّل «الجامعة الحديثة، أو الجامعة المتعددة»، التي وصفها كلارك كير قبل نصف قرن بأنَّها «مدينة ذات تنوع لا نهائي»[7]. من الواضح أنَّه يمكن زيادة اللانهائيَّة، مع الأخذ في الاعتبار التوسُّع الهائل والتحوُّل الكبير في الجامعات البحثية منذ مطلع ستينيات القرن العشرين.

إنَّ هذا الصعود الجلي للمعرفة باعتبارها نتيجة البحث المتخصِّص يعكس في جزء منه حالة لا يمكن تصورها من تعقيد الواقع في الماضي، إلى جانب عدد لا حصر له من الأسئلة التي قد يطرحها العلماء والباحثون ويسعون إلى الإجابة عنها. فالاكتشافات الجديدة تؤدي إلى المزيد من البحث؛ وقد كان هذا هو الحال طيلة أكثر من قرن من الزمان، ومن المحتمل أن يظل كذلك على الدوام، شريطة أن تستمر الموارد المالية والمؤسسية للبحث الأكاديمي في ظروف من الاستقرار السياسي والبحث العلمي الحُر. وفي هذه المسألة، فإنَّ التخصص البحثي ضروريٌّ وحتميٌّ ومفيدٌ. بيدَ أنَّ الأمر الباعث على الإحباط -على الرغم من أنه ليس مفاجئًا، نظرًا للطبيعة الدقيقة والمتخصِّصة للتدريب الأكاديمي المتقدِّم- هو ندرة مساعي المفكرين في أي مجال لمحاولة فهم أين وكيف تتوافق أنواع البحث من قِبل علماء الفيزياء الفلكية وعلماء السياسة المقارَنة وعلماء موسيقى الشعوب مع طلب المعرفة في العموم[8].

ولا يمكن القول بأنَّ هذه الحقول المعرفية لا ارتباط بينها على الإطلاق؛ فجميعها يَدرسُ بعض جوانب الواقع، ويُنْتِج معرفةً يدَّعي أنَّها حقيقية، إلَّا إذا ثَبُتَ أنَّها غير كافية على أساس نتائج بحث جديد. كما أنَّه لا جدوى من إبقاء عالم البشر المكوَّن من المعاني والمعتقدات والرموز والثقافات منفصلًا انفصالًا تامًّا عن العالم الطبيعي للجسيمات دون الذرية والتفاعلات الكيميائية والكائنات البيولوجية والأنظمة البيئية المتنوِّعة. إنَّ عالَم البشر جزءٌ جوهري من العالَم الطبيعي، والعالَم الطبيعي، في حال دراسته بأي شكل من الأشكال، خاضع لدراسة البشر (على الأقل على كوكبنا) من أجل غايات معيَّنة وعبر طرائق خاصة وعلى أساس افتراضات محدَّدة ومعتقدات دون غيرها. وتعكس البِدعَة الأكاديمية الحديثة المتمثِّلة في التداخل بين الحقول المعرفية المشكلة المتصوَّرة هنا، ولكن كما جادل لويس ميناند، فإنَّ هذا التداخل بين الحقول المعرفية هو «الإقرار بمنطق المعرفة الحقليَّة»، والمفارقة أنَّه يُعزِّز الانقسامات بين الحقول المعرفية التي يسعى إلى تجاوزها في الأساس[9]. إنَّه عَرَضٌ وليس حَلًّا؛ فالتداخل بين الحقول المعرفية يختلف عن محاولة معرفة كيفية ترابطها، في حال كانت جميع أنواع المعرفة هي معرفة حقيقية؛ وهو سؤال لا يتعلق بالتداخل بين الحقول المعرفية، بل يتعلق

بتواشج المعرفة المعنيَّة بالواقع. من الواضح أنَّ مثل هذا المسعى لا يمكن أن يصبو إلى استيعاب المضمون الفعلي لكل شيء معروف يجري توسيعه وتنقيحه باستمرار؛ فهذا ضرب من ضروب المستحيل. ولكن من الممكن فعل ما هو أكثر من مجرد اللامبالاة والتجاهل أو الإصرار على عدم وجود سؤال حقيقي يجب السعي وراء الإجابة عنه، أو الادِّعاء بأنَّ المعرفة المُنتَجَة في جميع الحقول المعرفية الأخرى قابلة للاختزال في المعرفة المُنتَجَة في الحقل المعرفي للفرد؛ كما لو أنَّ علم الأحياء التطوري، على سبيل المثال، يمكنه شرح الاختلافات المذهلة في سلوك ومعتقدات البشر الذين يعيشون في نفس المدينة وداخل نفس الثقافة وفي نفس لحظة النمو التطوري، أو كما لو أنَّ الاقتصاد لديه الأدوات المفاهيمية لفهم سيمفونية موزارت.

ومع ذلك فالأمر الأكثر إشكالية من الافتقار إلى المساعي لمحاولة دمج أنواع مختلفة من المعرفة هو حقيقة وجود تناقض بين بعض الافتراضات الأساسية وادِّعاءات الحقيقة للحقول المعرفية المتباينة. ربما تكون التفاوتات بينها (أي بين الافتراضات والادِّعاءات) أكثر وضوحًا فيما يتعلق بالبشر بوصفهم أكثر موضوعات المعرفة بحثًا واستقصاءً والفاعلين الإبستمولوجيين لجميع المعارف الإنسانية. ففي حين أنَّ بعض علماء الأحياء الاجتماعية، على سبيل المثال، يدَّعون أنَّ السلوك البشري يَتَحَدَّد من خلال السيرورات التطوريَّة ويمكن تفسيره عبرها، يستخدم علماء الإنسانيات باستمرار المقولات الفكرية التي تستلزم الحرية الفردية والإبداع، ويشير الاقتصاديون أحيانًا إلى ثبات التفضيلات الفردية ويفترضون عادةً عالَمِيَّة وشُمُولِيَّة السلوك التعظيمي النفعي، في حين يميل علماء الأنثروبولوجيا الثقافية إلى تأكيد قابلية التَغَيُّر في جميع السلوكيات والأعراف والعادات البشرية. ولا يمكن أن تكون كل هذه الأشياء صحيحة؛ ومع ذلك، من المفترض أنَّها تُشَكِّل جزءًا من المعرفة أو أنَّها مُتَصَوَّرة أثناء طلب المعرفة نفسها. لكن لم يتم تدريب أي أكاديميين على استقصاء الافتراضات والادِّعاءات المتناقِضة التي قدَّمها العلماء والباحثون في مختلف الحقول المعرفية، وما الذي تستند إليه، وما مصدرها، وكيف يمكن للمرء محاولة حل التعارضات بينها. لذلك، فإنَّ التناقض يكمن ببساطة في هذه النقطة.

تُدَرَّس هذه الافتراضات والادِّعاءات المتعارضة لطلاب الجامعة، الذين ربما يجري إخبارهم في محاضرة علم الأحياء أنَّ القواعد الأخلاقية العالميَّة مثل التَعَاضُد (بهدف البقاء) أو الإيثار (لغاية إدامة الجينات الوراثية والمحافظة عليها) هي نِتَاج الانتقاء الطبيعي التطوري، وربما يسمعون في درس الأنثروبولوجيا أو الفلسفة في الساعة التالية أنَّه لا توجد قواعد أخلاقية عالمية بناءً على التفاوت التجريبي للممارسات الأخلاقية عبر المكان والزمان أو عدم قطعيَّة ويقينيَّة الحجج بين فلاسفة الأخلاق. ماذا يستنتجون إذن؟ ليس هناك مساقات دراسية تُعَلِّم طلاب الجامعة كيف يمكنهم حتى البدء في تقييم الادِّعاءات المتعارِضة في الحقول المعرفية المختلفة. (وليس هناك أيضًا أي مساقات تعليمية لطلبة الدراسات العليا، التي دائمًا ما تكون أكثر تَخصُّصًا). فلا غَرْو، إذن، أنَّ الكثير من الطلاب حَيارَى -لكنهم على الأقل واعين بمبدأ عدم التناقض- وأنَّهم خلصوا إلى أنَّه لا يوجد شيء متماسك فكريًّا في تعليمهم، وأنَّ معرفة «الحقيقة» في سوق الأفكار هي كل ما يريدون شراءه على أساس التفضيل الفردي، مثل خيار المستهلك في السوق. لماذا عساهم يفكِّرون خلاف ذلك؟ إنَّ أساتذتهم في أقسامهم ومعاهدهم وتخصصاتهم البحثية غير مهتمين بالتناقضات الواضحة التي تُنتجها حقولهم المعرفية. لذلك فلا غَرْو أنَّ معظم الطلاب الأمريكيين، بما في ذلك الطلاب في مؤسسات التعليم العالي النخبوية (والمكلِّفة للغاية)، غير مبالين إن لم يكونوا متشائمين وشكوكيين بشأن السعي وراء الحقيقة، وينظرون إلى التعليم الجامعي في المقام الأول بوصفه مجرد تحصيل للدرجات، وتدريب ما قبل مهني للالتحاق بالكليات التخصصية لكي يصبحوا أطباء أو محامين أو رجال أعمال، أو حتى الجيل القادم من الأكاديميين. وبهذه الطريقة، يَفِيدون من تعليمهم، ويُهيئون أنفسهم لعيش حياة الثراء والتَرَف في الحياة السِلَعِيَّة؛ فهم يرون أنَّ معظم العلماء والباحثين يتجاهلون المشكلة ببساطة من خلال البقاء مُختبئين في جُحور تخصُّصاتهم، ومواصلة السعي وراء أعظم المكاسب في الأكاديميا الغربية: إنتاج معرفة جديدة -شديدة التخصص- داخل حقولهم المعرفية.

وبالإضافة إلى علمانيتها التعريفيَّة وطابعها المتخصِّص للغاية، فإنَّ السِمة الرئيسية الثالثة للمعرفة في العالم الغربي اليوم هي انفصالها وقابليتها للانفصال عن

الاستعمالات التي تنشأ من أجلها، وعن الحياة الشخصية، والمعتقدات الخاصة، والممارسات الاجتماعية، والالتزامات المحدَّدة لمَن يُنْتِجُها ويَنْقِلُها. فكل ما يُعَدُّ معرفةً يتعيَّن أن يكون عالميًا وموضوعيًا: إذا كان الشيء معروفًا أو يمكن معرفته، فإنَّ جوهره غير مرهون بمَن يكتشفه، أو مَن ينقله، أو مَن يُطَبِّقه ولأي غاية. لذلك، تختلف المعرفة عن الأخلاق وعن العلاقات الإنسانية الواقعية؛ فمثلًا، بقطع النظر عما إذا كان الانشطار النووي مُستخدمًا في محطات الطاقة الكهربائية أو في أسلحة الدمار الشامل أم لا، تُعَدُّ النظرية الذرية الحديثة صحيحة ما لم يثبت أنَّها نظرية قاصِرة بناءً على الأساليب البحثية في الفيزياء، وحقيقتها لا تعتمد على السلوك الأخلاقي للفيزيائيين، أو العلاقات الاجتماعية لأساتذة الفيزياء، أو الطرائق التي يجيب طلاب الفيزياء من خلالها عن أسئلة الحياة. ويصحُّ الشيء نفسه، مع مراعاة ما يقتضيه اختلاف الحال، على جميع الحقول المعرفية الأكاديمية الأخرى. على سبيل المثال، فإنَّ الروابط الجزيئية التي جرت دراستها في الكيمياء العضوية لم تتغيَّر، وأنماط القرابة لقبائل السكان الأصليين لم تتبدَّل، وطبيعة المعاملات الاقتصادية في هولندا في القرن السابع عشر ظلَّت كما هي ولم تتغيَّر، بغض النظر عن الالتزامات الأخلاقية أو الممارسات الاجتماعية أو المعتقدات الميتافيزيقية لأولئك الذين يدرسونها، هذا ما لم تُظْهِر الأبحاث الجديدة ذات الصلة خلاف ذلك. وبهذا المعنى، يمكن فصل البحث والتعليم عبر مجال المعرفة بأكمله عن بقية الحياة البشرية والاستقلال عنها. وعلى الضد من ذلك، فإنَّ أي ادِّعاءات حقيقة حول الواقع تعتمد على الظروف الواقعية أو العلاقات أو تجارب الأفراد أو الجماعات، ومن ثمَّ لا يمكن الوصول إليها بشكل مستقل أو تأكيدها من قِبل أفراد آخرين في ظروف مختلفة، لا يمكن اعتبارها كمصدر للمعرفة عن الواقع بوجهٍ عام. فمثل هذه الادِّعاءات يمكن أن تكون بمثابة بيانات فقط لمعرفة هؤلاء الأفراد أو الجماعات وظروفهم الخاصة.

والحُجَّة المركزية في هذا الفصل هي أنَّ هذه السِمات الثلاث للمعرفة -علمانيتها، وطبيعتها المتخصِّصة والمُجزأة، وانفصالها الجوهري عن الحياة- متواشجة، ومستمدَّة بطرائق معقَّدة وغير منشودة من الخلافات العقائدية في عصر الإصلاح. في عام 1510،

لم تكن المعرفة في أوروبا علمانية بل اشتملت على ادِّعاءات حقيقة مسيحية (باستثناء بين عدد صغير من اليهود والمسلمين، الذين شَغَلَت ادِّعاءات الحقيقة الدينية عندهم مكانة مماثلة، مع مراعاة ما يقتضيه اختلاف الحال)، وكانت أنواع المعرفة المختلفة مترابطة داخل الثقافة الفكرية المتنوِّعة والثريَّة في العالم المسيحي الغربي، ولم تنفصل الممارسات الاجتماعية، ولا الأخلاق، ولا الاستعمالات التي نشأت من أجلها المعرفة عن المعرفة نفسها. يسعى هذا الفصل إلى إظهار أنَّ السيرورة القديمة طويلة الأمد لعَلْمَنة المعرفة لا تنفصم عن الخلافات العقائدية في عصر الإصلاح وردود الأفعال الأيديولوجية والمؤسسية التي أثارتها.

لقد رأينا بالفعل في الفصل الأول، خلافًا لما يُعْتَقَد على نطاق واسع، أنَّ نتائج العِلم الحديث لا تقتضي النبذ الفكري لرؤية أسراريَّة للواقع، ولا تستلزم منطقيًّا إعادة تصنيف جميع ادِّعاءات الحقيقة الدينية بوصفها آراءً ذاتية. كما أنَّ نشأة فقه اللغة الإنساني، والدراسات التاريخية، والنقد الكتابي الحديث، كما سيقترح هذا الفصل ويتعارض مع الاعتقاد السائد، لم تؤدِّ إلى نبذ ادِّعاءات الحقيقة المسيحية حول أفعال الله في التاريخ (التي استمر معظم البروتستانت في الحقبة الحديثة المبكرة في مشاركتها مع الكاثوليك). كانت السيرورات التاريخية التي جرى من خلالها عَلْمَنَة المعرفة في الأخير أكثر تعقيدًا وأكثر تناقضًا؛ فالبذرة الأولى لهذه العَلْمَنَة غَرَسَتها النزاعات العقائدية غير المنشودة والتعددية المسيحية الغربية المرغوبة. وفيما يتعلق بالمسائل العقائدية التي اختلف فيها مسيحيو عصر الإصلاح، كان من المستحيل منطقيًّا أن يكون لديهم جميعًا معرفة بتعاليم الله التي ادَّعوا أنَّهم يمتلكونها. وكما رأينا، فإنَّ المُجادلين اللاهوتيين في الحقبة الحديثة المبكرة من جميع الصنوف والطبقات فهموا ذلك، مُدركين لمبدأ عدم التناقض (على الضد من بعض أنصار الحركة المسكونية المسيحية اليوم)، ولهذا السبب انخرطوا في جدل عقائدي مستمر، ولهذا السبب أيضًا في أواخر القرن التاسع عشر، كما سنرى، اتُّخِذَت خطوات أفضت إلى إقصاء جميع ادِّعاءات الحقيقة الدينية الذاتية من الجامعات البحثية. إذ كيف يسع المرء الفصل بين هذه الادِّعاءات؟

وبالاقتران مع النزاعات العقائدية التي لم تُفَض، ثمة عامل آخر -ويا للمفارقة- وَضَعَ

الأساس لعَلْمَنَة المعرفة المستمدَّة من هيمنة الدول على الكنائس: انتصار اللاهوت في الجامعات الطائفية والمذهبية في عصر الإصلاح بين الكاثوليك أنصار الكنيسة الرومانية واللوثريين والبروتستانت المصلحين (بما في ذلك كنيسة إنجلترا). وعلى النقيض من معاملة العديد من الجماعات البروتستانتية الراديكالية المُهَمَّشة، وحدها كانت الكنائس البروتستانتية التابعة للإصلاحيين الحاكميين والكنائس الكاثوليكية هي من يحظى بحماية -ويخضع لرقابة- السلطات العلمانية في الأنظمة الطائفية. فمن خلال تفضيل اللاهوت في الجامعات، وحماية الأرثوذكسية من التحديات العلمية، وضبط البحث الفكري، قَيَّدت السلطات التفاعلات بين ادِّعاءات الحقيقة الدينية للنظام والمجالات الأخرى للمعرفة الإنسانية. وسواء أكان ذلك عن قصد أم بغير قصد، فإنَّ معظم الجامعات في الحقبة الحديثة المبكرة نَزَعَت إلى تعزيز الشعور بالعُجْب والتراخي بين الذين درسوا في كليات اللاهوت والفنون من خلال الوقوف حجر عثرة أمام السعي وراء أنواع جديدة من البحث العقائدي الدقيق. وفي الوقت نفسه، لم يقف البحث الفكري مكتوف الأيدي في بداية الحقبة الحديثة المبكرة، بل ارتحل إلى خارج الجامعات. وحتى عندما حقَّقَ اللاهوتيون إنجازات عظيمة في ساحاتهم الدينية المذهبية والفِرَقِيَّة، كما فعل بعضهم بالفعل، فإنَّ مكانة اللاهوت هي بالضبط ما جعلته ضعيفًا وعُرضة للنقد. ماذا لو بدأ الُحكَّام، التي اعتمدت منزلة اللاهوت الرفيعة على إرادتهم وأهوائهم، في تغيير رأيهم؟ في أوروبا الكاثوليكية، اكتشف اليسوعيون إجابة هذا السؤال في الرُبع الثالث من القرن الثامن عشر.

وبالنظر إلى أنَّ المعرفة الجديدة بالعالم الطبيعي وتاريخ الماضي والثقافات البشرية الأخرى ازدهرت في القرنين السابع عشر والثامن عشر، فقد أدَّت القيود الطائفية إلى العديد من السُبُل الهامة للسعي وراء هذه المعرفة خارج أسوار الجامعات والمعاهد البروتستانتية والمدارس اللاهوتية الكاثوليكية في حقبة ما بعد المجمع الترايدنتيني. وزادت المؤسسات التعليمية الجديدة مثل المعاهد العلمية من النشاط المستمر لشبكات المراسلات والاتصالات الشخصية التي ربطت جمهورية الآداب بأعضائها المولعين بالمعرفة والمحبين للاطلاع والتعلُّم؛ فكان إنتاجهم للمعرفة، الذي استبعدَ

-بالقصد والنية- المسائل الخلافية في العقيدة المسيحية، يستهدفُ المنفعة العامة بحسب مفهوم فرانسيس بيكون والتَحَضُّر المتجاوِز للطائفية والفِرَقِيَّة ويُظهر بشكل متزايد قيمة المعرفة إبان الثورة العمَّاليَّة، في تناقض صارخ مع اللاهوت في نهاية حرب الثلاثين عامًا المدمِّرة والثورة الإنجليزية. وزيادة على ذلك، افتقر المنافِحون اللاهوتيون للأرثوذكسية الطائفية المعزولة منذ فترة طويلة، كلٌّ بطريقته الخاصة، إلى الأدوات الفكرية لفهم كيف يمكن أن تتوافق ادِّعاءاتهم العقائدية مع وفرة المعرفة الجديدة. وكما سنرى، لم تكن المسألة تتعلق بتعارض النتائج الجديدة مع ادِّعاءات الحقيقة المسيحية المركزية، بل كانت تتعلق بالقصور الانثقافي في معرفة كيف يمكن أن تكون متعارضة). وهذا يُبيِّن أنَّ الجامعات التي نجحت في استيعاب المعرفة الجديدة كانت تلك التي لديها قيود طائفية وفِرَقِيَّة أقل: جامعة لايدن في القرن السابع عشر، وجامعة إدنبرة، وجامعة غلاسكو، وجامعة هاله، وجامعة غوتنغن في القرن الثامن عشر. وكان من شأن هذا المسار الهام أن يقود حرية التدريس للمُعلِّمين (*Lehrfreiheit*) وحرية التعلُّم للطلاب (*Lernfreiheit*) في القرن التاسع عشر إلى الربط الحديث والأوسع بين العقيدة أو الدوجما الدينية في ذاتها وبين نزعة معاداة رجعيَّة للفكرانيَّة، وربط الحرية الأكاديمية بالإصرار على أنَّ المعرفة الأصيلة لا يمكن إلَّا أن تكون علمانية.

غداة اضطرابات الثورة الفرنسية والعصر النابليوني، بدأ الحُكَّام في الهيمنة على المواقع البعيدة والمنقسِمة لإنتاج المعرفة في الحقبة الحديثة المبكرة، وبدأوا في تركيز سيرورة طلب المعرفة ونقلها في الجامعة المُعاد تشكيلها وجعلها تخدم الدولة القومية، بدءًا من جامعة برلين في منطقة بروسيا في عام 1810. وعندما جرى الاقتداء بطموحات جامعة برلين ومحاكاتها في جميع أنحاء ألمانيا البروتستانتية، كان اللاهوت تابعًا للفلسفة ما بعد الكانطيَّة وللحقول المعرفية المتعددة الناشئة عن فقه اللغة الكلاسيكي[10]. وبعد الهجمات المدمِّرة على الكاثوليكية الرومانية إبان الثورة الفرنسية، احتضنت الجامعات الكاثوليكية في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين ثقافةً فكريةً فرعيةً عزَّزتها التوماويَّة الجديدة التي ظلَّت متشكِّكة في قدرٍ كبير من المعرفة الجديدة. وعلى النقيض من ذلك، في عشرينيات القرن التاسع عشر، بدأت الجامعات البحثية البروتستانتية

الألمانية في إضافة العلوم الطبيعية إلى جانب المحاضرات والندوات الخاصة بالإنسانيات، وتجلَّى نجاح هذا النهج بشكل متزايد في الجامعات على جانبي المحيط الأطلسي في أواخر القرن التاسع عشر. وعلى عكس المعرفة المُنْتَجَة في الإنسانيات، كانت المعرفة العلمية الطبيعية قابلة للتطبيق من الناحية التقنية، وأثبتت فائدتها العملية مرارًا في الدول القومية الصناعية التي كان حُكَّامها يحلمون برخاء مادي دائم في مسيرة الاستعمار والتحضُّر التي قادتها أوروبا حول العالم.

وبسبب النجاح الواضح الذي حققته العلوم الطبيعية، أرادت العلوم الاجتماعية الناشئة، التي كان معظمها حقولًا معرفية أكاديمية متخصِّصة في الثُلث الأخير من القرن التاسع عشر، أن تحذو حذوها. اكتشف اللاهوتيون البروتستانتيون الليبراليون وعلماء الكتاب المقدَّس الشكوكيون، بعد أن اعتمدوا على الفلسفة ما بعد الكانطيَّة المَدِينة بالفضل للافتراضات التواطئيَّة الميتافيزيقية، أنَّهم أخطأوا في الاعتماد على تلك الفلسفة التي بدأت تفقد حمولتها ومضامينها الجوهرية بمرور الزمن، لدرجة أنَّه لم يكن من الواضح كيف يمكن أن تتكوَّن المسيحية من مجرد مشاعر دينية ما بعد شلايرماخريَّة (نسبةً إلى فريدريك شلايرماخر). فإذا دَرَسَ علماءُ الطبيعة العالَمَ المادي الذي خرجت منه المعجزات، وغطَّى التاريخ الشرق الأدنى القديم إلى جانب بقية ماضي البشر، وحلَّلَ علم النفس بواطن الإنسان وسلوكه، وشرحت الأنثروبولوجيا الطقوس والشعائر ووظائفها، فما الذي تبقى للاهوتيين إذن؟ في الوقت نفسه، لا سيما في كل من إنجلترا والولايات المتحدة، أثارت الداروينيَّة حَرفِيَّةً كتابيَّة رجعيَّة بين بعض البروتستانت الذين يفتقرون إلى الأدوات الفكرية لفهم نظرية التطور، والذين خلقوا ما أسماه مارك نول «الكارثة الفكرية للأصولية» التي أسهمت منذ ذلك الحين في «فضيحة العقل الإنجيلي»[11]. وبحلول عشرينيات القرن العشرين، عَبْر جسر البروتستانتية الليبرالية على جانبي المحيط الأطلسي، كان إنتاج المعرفة في جميع الحقول المعرفية الأكاديمية مُقيَّدًا بالطبيعانيَّة الميتافيزيقية والعلمانويَّة الأيديولوجية التي جرت مَأسَسَتها تدريجيًّا في الجامعات الغربية منذ بداية القرن العشرين. كما جرت محاكاة عَلْمَنَة المعرفة في الجامعات البحثية في جميع أنحاء العالم، بما في ذلك الجامعات الكاثوليكية، التي

حذت حذو الجامعات الأخرى، وقَبِلَت مقتضيات «الحداثة» التي لا مناص منها منذ ستينيات القرن العشرين.

وكما سنرى أثناء سرد هذه القصة، فإنَّ عَلْمَنَة المعرفة في الغرب لم تكن حتمية؛ إذ لم يكن الأمر يتعلق باستدلالات واضحة تستند إلى نتائج علمية أو تبصُّرات لا جدال فيها مأخوذة من تفسير نصي محايد أو بحث تاريخي؛ بل كانت سيرورة عَارِضة ومشروطة تمامًا، مُشتَّقة من التفاعلات البشرية التي تضمَّنت الافتراضات والمؤسسات والمعتقدات الميتافيزيقية وممارسة السلطة والرغبات البشرية إلى جانب الرغبة في الاكتشاف والتعلُّم. لكنَّ السردية السائدة للتاريخ الفكري الغربي الحديث توحي بخلاف ذلك. ولا غَرْو في ذلك، لأنَّ هذه السردية مُستقاةٌ في الأصل من القصة التي رواها الأنصار المستنيرون في الحقبة الحديثة المبكرة حول تقدُّمهم في الانتصار على تصديق الخرافات في عصر ما قبل العِلم الحديث والجهل العقائدي ما قبل النقدي للشعوب في الماضي الاستبدالي. إنَّ الانتقال من المعتقد الديني ما قبل الحديث إلى المعرفة العلمانية الحديثة هو القلب الافتراضي للقصة، وهو المرادف لعصر التنوير الذي بَشَّرَ بالحداثة[12]. ورؤية الأمور بشكل مختلف تقتضي استعدادًا لمُساءَلة بعض الافتراضات الأساسية التي يجري اعتبارها بوجهٍ عام من البدهيات، وتستلزم أيضًا رؤية عَلْمَنَة المعرفة بوصفها جزءًا أصيلًا من السيرورات التاريخية التي تمتد إلى ما وراء مسائل البحث والإدراك والبرهان والعقل والاستدلال ونظرية المعرفة المأخوذة بعين الاعتبار. وتستلزم أيضًا إطارًا مفاهيميًا واسعًا لاستيعاب أنواع وموضوعات المعرفة المختلفة كما كانت قبيل الإصلاح، ومنظورًا زمنيًا كافيًا ليشمل تَشَكُّلها التاريخي، يمتد عبر العصور الوسطى إلى العالم القديم والنصوص وأمهات المصادر والمراجع القديمة والتجارب والوقائع والماجريات الكامنة في قلب النظرة المسيحية للعالم في العصور الوسطى.

في بداية القرن السادس عشر، كان أكثر المفكِّرين عِلمًا في العالم المسيحي الغربي لا يعرفون عن النظام الطبيعي وتاريخ الماضي وشعوب العالَم أكثر مما يعرفه الأشخاص ذوو التعليم المتوسط في كل مكان اليوم. لكن ما يمكن معرفته أو ما هو معروف في الأصل هو غيضٌ من فيض، مجرد ترابط وتَعَالُق مع بقية الحياة التي تفتقر

إلى المعرفة على نحو ما تُفَسَّر اليوم في الجامعات البحثية. هذه السِمات الخاصة بالمعرفة في المسيحية قبيل الإصلاح مستمدَّة من واقع يُفْهَم على أنَّه مخلوق، بدايته ونهايته بيد الله الخالِق. والمسيحيون المتعلِّمون في عام 1500 أحاطوا عِلمًا بكل هذه الأشياء: الانتظامات الواضحة للعالم الطبيعي كخلق من مخلوقات الله، ماضي البشر، بما في ذلك مفهوم أعمال الله الإعجازية في التاريخ كما وَرَدَت في الكتاب المقدَّس وفسَّرها قادة الكنيسة على مدى الألف وخمسمائة سنة الماضية، والخير -أو الخير المأمول- في طريقة الحياة المشتركة التي جاءت في الإنجيل وتَجَسَّدت في الممارسات المسيحية (هذا الخير الذي تباينَ بشكل كبير حسب ظروف الناس وأحوالهم). بيدَ أنَّ ما لم يعرفوه ولم يكن بوسعهم معرفته - على الرغم من أنَّهم كثيرًا ما ظنُّوا أنَّهم يعرفونه -هو مدى تعقيد النوعين الأولين من المعرفة (العالم الطبيعي وماضي البشر)، كما بَيَّنَ لنا -وما زال يُبَيِّن- العِلم الحديث، والتاريخ، وعلم الآثار، والنصوص الكتابيَّة بلا نهاية تلوح في الأفق[13].

بطبيعة الحال، هذا القصور في الوعي بمدى تعقيد العالم الطبيعي وماضي البشر لم يؤثِّر في النوع الثالث -والأكثر أهمية- من المعرفة؛ إذ لم يتعلق هذا النوع بسِعَة الاطلاع أو التعليم الرسمي، بل بالخبرة التشاركية والقداسة المتأصلة في الحياة المسيحية المشتركة. لقد كانت هذه معرفة معنيَّة برخاء الإنسان والخير العام والسعادة الناقصة كنذير للخلاص الأبدي من الله وشَرِكَة أو رُفقَة القديسين بين الذين لهم «فِكْرُ الْمَسِيحِ» (1 كو 2: 16)، وكانت مُتَيَسِّرة للفلاحين غير المتعلِّمين، والمسيحيين المثقفين على السواء؛ لأنَّ الخلاص لم يعتمد على معرفة العالم الطبيعي كما هو مفهوم من خلال المقولات الأرسطية في جامعات باريس أو أكسفورد أكثر مما كان يعتمد على البَرَاعَة في الأعمال المصنوعة بجمالٍ ومهارةٍ، وإتقان اللاتينية الشيشرونية بين علماء الإنسانيات الإيطاليين. وبحسب ما وَرَدَ في الأناجيل، لم يؤسِّس المسيح برنامجًا تعليميًّا للتعليم الرسمي، بل دعا أتباعه وأمرهم أن يعيشوا بطريقة معيَّنة. ومن ثمَّ كانت المسيحية في العصور الوسطى مناهضة للغنوصية بشكل صارم؛ فلم تكن معرفة حقيقة الله الخلاصيَّة مُعقَّدة أو باطنيَّة ومقصورة على جماعة بعينها، ومع ذلك كان من الصعب

عيشها ومن ثمَّ معرفتها حق المعرفة. وكلما عاشها المرء بصورة أفضل -وكلما كان أكثر قداسة- صارت حقيقة تلك المعرفة أكثر وضوحًا، وتحوَّلت إلى حكمة (sapiential) تتجاوز العِلم (scientia) المحض. إنَّ الحكمة المقدَّسة والمُعاشَة للقديسين، بقطع النظر عما إذا كانوا عُلماء أم جهابذة وألمعيين، جَسَّدت هذا النوع من المعرفة، إعمالًا لقول بولس «اخْتَارَ اللهُ جُهَّالَ الْعَالَمِ لِيُخْزِيَ الْحُكَمَاءَ» (1 كو 1: 27). ولم تكن هذه المعرفة التشاركية أقل واقعية، ولا أقل موضوعية، عن مكابدة الجوع أو الحزن أو الغضب أو الرغبة الجنسية. ومن ثمَّ، يُعضِّد تجاهلها أو إهمالها البَلبَلَة الجوَّانيَّة، والنزاع الاجتماعي، والصراع التنافسي في هذه الحياة كتمهيد -بناءً على وحي الله وتعاليم الكنيسة- للعقاب الإلهي بعد الموت.

في الوقت نفسه، نظرًا لأنَّ الحقيقة لا يمكن أن تكون متناقِضة مع نفسها، فإنَّ معرفة العالم الطبيعي والماضي القديم بنصوصه المقدَّسة والوثنية، كانت مرتبطة ومتعلقة في الأصل بمعرفة إعلان الله عن ذاته وتجلِّيه في شخص المسيح الذي رسَّخَ طريقة الحياة المشتركة بين المسيحين. فالحقيقة، إذا كانت توافق كلام مُدَّعيها، أسهمت بطريقة ما في معرفة خلق الله في المكان والزمان. وعلى الضد من ذلك، لا يمكن لأيٍ من هذه الأشكال الثلاثة للمعرفة وحدها أن تشمل كل ما يمكن معرفته عن خلق الله، بما في ذلك البشر. لقد كانت الأساليب والمقتضيات الأساسية لكل منها مختلفة: إذ لم يكن تفسير النصوص مثل تتبع حركة الكواكب، على سبيل المثال، ولم يكن أي منهما مثل تجربة أن تعفو عن الناس أو أن يعفوا عنك الناس. لذلك لا يمكن لأيٍ من هذه الأشكال الثلاثة للمعرفة احتكار جميع أنواع المعرفة المحتملة. لكن لا شيء يضمن إدراك هذه المسألة أو الإقرار بها، ومن ثمَّ كان لا بُد أن يكون هناك احتكاك بين المسيحيين المُتعلِّمين لدرجة أنَّهم ركَّزوا على أحد أشكال المعرفة واستبعدوا الأشكال الأخرى. ونحن إذا نظرنا إلى هذا بعين الاعتبار، يمكننا أن نفهم طبيعة الثقافة الفكرية الثرية والمتنوِّعة والجِدالية في العالم المسيحي قبيل الإصلاح، بفروعها الرهبانية والمدرسية والعلمية والإنسانية[14]، وهذا بدوره سيمكِّننا من رؤية كيف تأثَّرت هذه الثقافة وبيئاتها المؤسسية بالإصلاح.

في بداية القرن السادس عشر، كانت الحياة الرهبانيَّة طيلة ألف عام هي المؤسَّسة الرائدة التي يجري من خلالها صقل المعرفة الخلاصيَّة والتشاركيَّة للمسيحية التقليدية ونقلها، «مدرسة لخدمة الرب» كما أطلقَ بنديكت النورسي على الدير في مقدمة كتابه «*التعاليم*» في القرن السادس[15]. كانت الكلمات خادمة الصمت الذي تكلَّمَ فيه الله، وكان إتقان اللاتينية هو المدخل إلى الكتب المقدَّسة التي تحتوي على كلمات الله عن الحياة الأبدية وإلى كتابات آباء الكنيسة (اللاتينيين في معظمهم) الذين كانوا أعظم مُفسِّريها وشُرَّاحها. وكانت سِعَة الاطلاع وسيلة خدمت الحياة المسيحية بوصفها تكاملًا مَنَظَّمًا للصلاة والعمل. قال واضع المزمور (داود النبي): «سَبْعَ مَرَّاتٍ فِي النَّهَارِ سَبَّحْتُكَ عَلَى أَحْكَامِ عَدْلِكَ». (مز 119: 164). وهذا ما فعله الرهبان والراهبات البينديكتيون أيضًا، حيث قاموا في منتصف الليل معًا لأداء أولى الصلوات السبع التي شكَّلت كل يوم من حياتهم المشتركة كعمل من أعمال الله. وفي القرنين السادس والسابع، بدأ رجال الدين الزمنيون العلمانيون في ممارسة نسختهم الخاصة من العبادات والطقوس الدينية والفروض الإلهية، متأثِّرين بالرهبان الذين كانوا يخدمون في الكنائس في روما[16].

تحرَّرت الحياة الرهبانية من شَواغِل العالم الْمُعْيِيَ وعوارِضه -هذا العالم الذي كان مضطربًا ومعقَّدًا بعد انهيار المؤسسات الإمبراطورية الرومانية- وسعت الحياة الرهبانية إلى تجسيد ما كان يُفْتَرَض أن تكون عليه الحياة المسيحية: إعادة توجيه منضبطة لرغبات الفرد وأفعاله بعيدًا عن الأنانية ونحو المحبَّة الإيثاريَّة لله وللناس؛ وهو مسعى منشود لاجتثاث جذور الخطيئة من خلال الممارسات المشتركة التي تجعلهم يألفون الحياة الفاضلة. في حالة الرهبان، شملَ ذلك القراءة الإلهية التأمُّليَّة، والإنشاد الأسبوعي لجميع المزامير المائة والخمسين في الطقوس الدينية، والعمل المُكرَّس، والاحتفال اليومي بالقدَّاس، وحراسة الروح والعناية بها، والمُجَاهَرَة بالحضور الدائم للرب المتعالي والفاعِل الذي تجسَّدَ في المسيح والذي أرشدَ روحه القُدُس الكنيسة، بحسب بشارة المسيح كما هو مكتوب في إنجيل يوحنا: «إِنَّ لِي أُمُورًا كَثِيرَةً أَيْضًا لأَقُولَ لَكُمْ، وَلكِنْ لاَ تَسْتَطِيعُونَ أَنْ تَحْتَمِلُوا الآنَ. وَأَمَّا مَتَى جَاءَ ذَاكَ، رُوحُ الْحَقِّ، فَهُوَ يُرْشِدُكُمْ إِلَى جَمِيعِ الْحَقِّ، لأَنَّهُ لاَ يَتَكَلَّمُ مِنْ نَفْسِهِ، بَلْ كُلُّ مَا يَسْمَعُ يَتَكَلَّمُ بِهِ، وَيُخْبِرُكُمْ بِأُمُورٍ آتِيَةٍ».

(يو 16: 12-13)[17]. في الفصل الرابع من كتابه *«التعاليم»*، عَدَّدَ بنديكت بإيجاز بليغ اثنين وسبعين «أداة كتابيَّة لشحذ الروح»، تشمل، على سبيل المثال، «أمَّا واحدة فهي مَحَبَّةُ الله مِنْ كُلِّ الْقَلْبِ، وَمِنْ كُلِّ الْفَهْمِ، وَمِنْ كُلِّ النَّفْسِ، وَمِنْ كُلِّ الْقُدْرَةِ»، «وَمَحَبَّةُ الْقَرِيبِ كَالنَّفْسِ»، «واحترام البشر كافة»، «والإيثار من أجل اتِّباع المسيح»، «وعدم الانغماس في الملذات»، «وفعل الخير بالفقراء»، «ومَحَبَّةُ المسيح فوق كل شيء»، «وقول الحق من القلب والفم»، «ومَحَبَّةُ العدو»، و«الاعتراف بأنَّ الفضل لله وأنَّ ما بك من نعمة فمن الله وليست من نفسك»، «والعِلم عِلم اليقين أنَّ الله رقيب على كل شيء»، «وتكريس نفسك للصلاة»، «ومراعاة وصايا الله كل يوم في أفعالك»[18]. هذه الممارسات مُستمدَّة من تَجَلِّي الله وأفعاله في المسيح، ومن ثمَّ أدَّت هذه الممارسات وما شابهها إلى المعرفة المُعاشة في مجتمع بَشَّرَ بالحياة الأبديَّة.

كانت إحدى أدوات بنديكت هي «الاستماع بابتهاج إلى القراءات المقدَّسة»، وهو ما يستلزم معرفة اللغة اللاتينية، التي بدون إتقانها لا يمكن للمرء أن يفهم كلمات الطقوس الدينية والفروض الإلهية والليتورجيا. وبدون معرفة المرء باللاتينية لا يستطيع قراءة مخطوطات الترجمة اللاتينية للكتاب المقدَّس (الفولجاتا) ولا نصوص الآباء، سواء بشكل مباشر أو في المختارات المُنَقّحة المكوَّنة من النصوص الكتابيَّة المختارة المُجمَّعة في كتابٍ واحد، وتُسمَّى «الفلوريليجيا- Florilegia». وكما جادل أوغسطينوس في كتابه الشهيرة *«العقيدة المسيحية»*، لا يمكن للمرء أن يفيد بالكامل من غِنَى كلمة الله دون معرفة الأصول الخطابية والنحوية والمنطقية التي من خلالها كُتِبَت كلمات الله، حتى المسيح نفسه اتخذ خيارات بلاغية معيَّنة بِسُمُوِّ الْكَلاَمِ، واستخدم الصور البلاغية والتعابير المجازية، واستعملَ المحاججات العقلية[19]. حتى أنَّ الثلاثية القديمة للفنون الحُرَّة (النحو والبلاغة والمنطق)، وكذلك أي نوع آخر من المعرفة، كانت بمثابة أدوات شحذ الروح الرهبانية المُكرَّسة للحياة الأبدية، ولم تكن شرعية فحسب، بل نَفِيسة أيضًا. من جهة أخرى، كان السعي وراء المعرفة لغاية أخرى، أو كغاية في حد ذاتها، محض عبث لا معنى له، ولا نفع فيه قطُّ، ومُفضيًا إلى الهَلَكَة لا محالة، وباعثًا على انتفاش طالبي المعرفة في عُجْبٍ وغرور وخدمة الرغبات الخَطِيَّة التي لا

يَحدُّها سوى إبداع البشر، إذا لم تُسهم بطريقة ما في المعرفة التي تؤدِّي إلى الخلاص. ومن ثمَّ فإنَّ الاهتمام الرهباني بعِلم الفلك (أحد الفنون الحُرَّة الأربعة المرتبطة بالرباعية القديمة: الموسيقى والحساب والفلك والهندسة) كان مدفوعًا بالمهمة المعقَّدة عقليًّا المتمثِّلة في حساب عيد الفصح المتغيِّر سنويًّا، وهو الاحتفال الرئيسي في التقويم الليتورجي المسيحي. فقد كانت التقنيات الحسابية المفيدة والمتعلقة بالوقت والتواتر في خدمة الحياة المسيحية تُعرف باسم «الحساب الكنسي» (يُستخدم في الأساس لحساب أوقات عيد الفصح- computus)؛ وهو مجموعة من المعارف التي بلغت ذروة تأثيرها المبكر في كتاب «*علم التوقيت*» (*The Reckoning of Time*)، وهو دراسة كتبها العالم الرهباني الأنجلو-سكسوني بيدي (673-735) في مطلع القرن الثامن[20]. لم تكن المعرفة المسيحية الخلاصيَّة والتشاركيَّة كما تَجَسَّدت في الرهبنة مناهضةً للفكر والعقل، لكنها كانت معرفة غائية بشكل صارم ومن ثمَّ انتقائية بالقصد والنيَّة: كانت معرفة العالم الطبيعي نافعة، مثلما كانت معرفة القراءة والكتابة ومعرفة البلاغة والنحو والمنطق نافعة، فقط إذا كانت تخدم الخير العام المتمثِّل في الحياة الفاضلة والمشتركة والمعرفة التشاركية للإيمان المكرَّسة إلى الخير النهائي للخلاص الأبدي. ومثل السياسة والسلوك الاقتصادي، كانت المعرفة ركنًا ركينًا من الأخلاق الغائية التي كانت لها غاية مفارِقة للطبيعة.

لم تقتصر المعرفة المسيحية التجريبية على النُذُر الدينية، حتى لو ظلَّت هذه النُذُر هي الحارث الرئيسي للمعرفة منذ زمن آباء الصحراء المصريين في القرن الرابع حتى انبعاث الحياة الرهبانية في أوروبا الغربية في القرن الثاني عشر والتي أنتجت طائفة الكارثوسيين (Carthusians)، وأتباع القديس نوربرت في بريمونتري (النوربرتيين- Premonstratensians)، وطائفة السيسترسيين (Cistercians)[12]. وكان من الواضح أنَّ البِنَى والقواعد المؤسسية (سواء بالمعنى العادي أو الرهباني للقواعد) لم تُنتِج من تلقاء نفسها رجالًا ونساءً عاشوا حياةً مقدَّسة. فكما رأينا، سواء بالنسبة لرجال الدين الزمنيين أو عامَّة الناس، فإنَّ القداسة المسيحية لم تستلزم طاعة القوانين الأخلاقية فحسب، بل أيضًا الممارسة الفعلية للفضائل. ومن ثمَّ فإنَّ تاريخ الحياة الدينية المنعزلة

في الأديرة كان متواشجًا مع الدعوات المتكرِّرة لإصلاحها، سواء في عصر النهضة الكارولنجية، أو في عصر ازدهار الرهبنة في القرن الثاني عشر، أو حركة الملتزمين بالأوامر والنواهي في أواخر القرنين الرابع عشر والخامس عشر. لم يكن الحكم السلبي على طبيعة المؤسسات الرهبانية في أي زمان ومكان بمثابة رفض للمعرفة التجريبية المسيحية، ولا يعني أنَّ المرء سيرفض بالضرورة الحياة المسيحية الجماعاتية المتعمدة التي سعت إليها، كما أظهرت جماعة أخوة الحياة المشتركة في هولندا في أواخر القرن الرابع عشر[22]. ولكن كما أظهرت الراهبات أو المكرَّسات والرُهبان المكرَّسين للعبادة أتباع القديس أوغسطين في فيندسهايم، فقد كانت الحياة الدينية المنذورة أيضًا بيئةً خصبة للتقوى الجديدة أو التكريس الجديد: توماس أكيمبس، على سبيل المثال، مؤلف كتاب *«الاقتداء بالمسيح»*، نشأَ بين الإخوة في مدينة ديفينتر ولكنه قضى آخر خمسة وستين سنة من حياته الطويلة كراهب في دير جبل سانت أغنيس شمال شرق مدينة زفوله، بدءًا من عام 1406[23]. وقد تأثَّرت أقواله البليغة ومواعظه الرصينة عن الممارسات المسيحية بالكتاب المقدَّس، ومن ثمَّ فلا غَرْو أنَّها تضاهي «أدوات شحذ الروح» عند القديس بنديكت النورسي.

في الوقت نفسه، تشير حقيقة نشر ما لا يقل عن ست وخمسين نسخة مطبوعة من كتاب *«الاقتداء بالمسيح»* باللغات الهولندية، والألمانية، والإنجليزية، والفرنسية، والإيطالية، أو الإسبانية بين عامَي1470 و1520 إلى رغبة أعداد متزايدة من الناس العاديين المتعلِّمين في طلب المعرفة المسيحية التجريبية والتشاركية[24]. ويَصحُّ الأمر نفسه على إنتاج الترجمات العاميَّة لأعمال أكيمبس وأوغسطين وبرنارد من كليرفو وجين جيرسون ويوهانس نيدر وغيرهم من الكُتَّاب في نصوص ومخطوطات الرهبان البينديكتيين في سالزبورغ بدءًا من منتصف القرن الخامس عشر تقريبًا[25]. هذا بالإضافة إلى الطبعات العديدة من المزامير والأناجيل والرسائل المطبوعة باللغة العاميَّة، والأناجيل الكاملة في بداية القرن السادس عشر، التي جاءت في نسخٍ بصياغة جديدة، وتأويلات أخلاقية متنوِّعة، ومُقَفّاة ومنظومة، باللهجة الألمانية العليا والألمانية الدنيا أو السكسونية، واللغة الهولندية، واللغة الفرنسية، واللهجة البروفنسية، واللغة

الإيطالية، واللغة الإسبانية، والكاتالونية والبلنسية، والتي تشير إلى نفس الاتجاه، حيث اعتمدت على تقاليد العصور الوسطى القديمة الخاصة بالترجمات العامية والترجمات التأويلية للكتاب المقدَّس[26].

قبل فترة طويلة من الإصلاح، لم تكن المعرفة المسيحية التجريبية محصورة في اللاتينية ولم تقتصر على الحياة الدينية الديريَّة المنعزلة؛ إذ كان بمقدور العامَّة من النساء والرجال ممارسة الفضائل وأداء الصلوات مثلهم مثل الراهبات والرهبان، حتى وإن كان من الصعب فعل ذلك بإخلاص أو بصورة جماعية في المدن الصاخبة المليئة بالأسواق. وكانت كُتب *الأَجْبِيَة «السبع صلوات النهارية والليليَّة»* (*Books of Hours*) (النوع الأكثر انتشارًا من الكتب المطبوعة في العقود التي سبقت الإصلاح) وصلوات المسبحة الوردية (Rosary) عبارة عن تحوُّلات وتعيينات كثيرة متضافرة للفروض الإلهية والطقوس الدينية التي أصبحت شائعة للغاية بحلول القرن الخامس عشر[27]. وقد عَظَّمَ رجال الدين العاملون في أوساط الرعيَّة والرهبان المكرَّسون للعبادة صلوات المسبحة الوردية، حيث جمعت المسبحة بين التكريس المريميِّ والتأمل في وقائع من حياة المسيح وترسيخ العقائد المسيحية بطريقة صالحة للعيش في هذا العالم[28]. لقد خُلِقَ كل إنسان على صورة الله وشَبَهِه، بما في ذلك العوام الذين يُشكِّلون الغالبية العظمى من المسيحيين الغربيين، ومن ثَمَّ يمكن للجميع بلوغ معرفة الله الخلاصيَّة من خلال ممارسة الشعائر الدينية.

لقد أدرك الرهبان الفقراء هذا الأمر جيدًا، وكانت آمال الحركتين الأكثر نفوذًا بينهم، الفرنسيسكان والدومينيكان، تبدو في البداية مجرد محاكاة ساخرة للحياة الدينية للديريين المنعزلين الذين تضمَّنت نذورهم التزامًا بالصرامة والإقامة الدائمة في الأديرة. كان هدف الرهبان الفقراء هو أن يكونوا في حالة سير دائم، فاعلين في خدمة الناس، لا يهربون من العالَم بل ينغمسون فيه، فقد خدموا (وخاصة الرهبان الفرنسيسكان) المساكين في المدن المزدهرة ووعظوا (خاصة الدومينيكان) ضد الهراطقة الألبيجينيين في إيطاليا وجنوب فرنسا. فالعالم الأوسع، على الرغم من سقوطه ومهالكه الواضحة، كان جزءًا من خَلْقِ الله، وكان المكان الذي ارتحلت فيه الغالبية العظمى من المسيحيين

من المعموديَّة إلى الدفن؛ إذ إنَّ المعموديَّة هي تعبير عن الاتحاد مع المسيح في موته ودفنه وقيامته: «فَدُفِنَّا مَعَهُ بِالْمَعْمُودِيَّةِ لِلْمَوْتِ». وعلى الرغم من احتجاجات منتقدي الرهبنة، فلا يوجد شيء في الحياة النشطة (حياة العمل- vita activa) للراهب يتعارض مع الالتزام الفردي بمحبَّة الله والآخرين، وممارسة الفضائل، ونوع الحياة المشتركة التي عزَّزت المعرفة التجريبية للمسيحية. لقد حاول أتباع القديس فرانسيس والقديس دومينيك، ببساطة، العيش بشكل مختلف، لا سيما في المناطق الحضرية التي تَجنَّبها أعضاء الجماعات الرهبانية، وسعى الرهبان إلى معالجة المخاوف التي فاقت قدرات رجال الدين العاملين في أوساط الرعيَّة لمساعدة عامَّة الناس، كما تَبيَّن من خلال مباركتهم من البابا في مطلع القرن الثالث عشر[29].

وما لم يعرف الرهبان الفقراء كيف يعبّرون عن الإيمان، فلا يمكنهم أن يُعلِّموه لعوام الناس ولا أن يعظوهم به، ولا يمكنهم الوعظ ضد الهرطقة ما لم يفهموا بوضوح كيف زَاغَت عن الحق المسيحي. لذلك، فقد كانوا بحاجة ليس فقط إلى المعرفة التشاركية للمسيحية، بل إلى الفهم العقلاني الذي يمكن أن يدرك الترابط بين ادِّعاءات الحقيقة الخاصة بالدين ويُفرِّق بسهولة بين أصول هذا الدين وبين إنكارها المُضَلِّل من المهرطقين، وهذا استلزمَ كلمات مختارة بدقة وعقل مُتمرِّس بعناية. إنَّ المعرفة من هذا النوع، والضرورة الحتمية المتمثِّلة في التفريق بين الحق والضلال التي انتهت إلى التعبير المستمر عن العقيدة، كانت ركنًا ركينًا من المسيحية منذ القرن الأول، عندما حذَّر بولس من «رُسُلٌ كَذَبَةٌ، فَعَلَةٌ مَاكِرُونَ، مُغَيِّرُونَ شَكْلَهُمْ إِلَى شِبْهِ رُسُلِ الْمَسِيحِ» (2 كو 11: 13) وحذَّر المسيح نفسه في الأناجيل من «مُسَحَاءُ كَذَبَةٌ وَأَنْبِيَاءُ كَذَبَةٌ، وَيُعْطُونَ آيَاتٍ وَعَجَائِبَ، لِكَيْ يُضِلُّوا لَوْ أَمْكَنَ الْمُخْتَارِينَ أَيْضًا» (مرقس 13: 22، متى 24، 24). إذ ليس كل ما يُدَّعى أنَّه مسيحي كان -أو يمكن أن يكون- كذلك. لقد كان مشروع إنتاج المعرفة واضحًا ومُحدَّدًا من القرن الثاني حتى القرن الخامس، حينما عَرَّفَ قادة الكنيسة مفهوم «الأرثوذكسية» ووضعوا القانون الكنسي وسط جدالات عقائدية حامية الوطيس. كما أنَّ مجموعة النصوص التي جرى تقديسها وشَرْعَنتها في الأخير على أنَّها من الكتاب المقدَّس منذ الاعترافات الأولى بمرجعيتها أثارت أسئلة لا حصر لها،

وقدَّمت غوامضَ والتباسات عديدة، وأظهرت تناقضات واضحة للقُرَّاء الواعِين. وكانت التحديات المرتبطة بفهم ادِّعاءات الحقيقة الخاصة بالدين وتفسير الكتاب المقدَّس مركزية لآباء الكنيسة اللاتينية واليونانية، واستمرت في أن تكون بمثابة حجر عثرة أمام الشُرَّاح الرهبانيين من ألكوين من يورك (735-804) إلى القديس أنسلم أسقف كانتربري (1033-1109) إلى برنارد من كليرفو (1090-1153) وغيرهم.

كيف تتوافق ادِّعاءات الحقيقة الخاصة بالكنيسة، والكتاب المقدَّس، والتفسير الآبائي، والشروحات الرهبانية معًا؟ كان هذا هو السؤال المُضمَر والمُعقَّد الذي طرحه أساتذة الجدليَّة (الديالكتيك) في القرن الثاني عشر، وهو السؤال الذي جرى تناوله في مدارس الكاتدرائية في شمال فرنسا في مدن مثل شارتر وباريس[30]. وامتدادًا للإيمان الذي يسعى إلى العقلانية والفهم الباطني (fides quaerens intellectum) بحسب القديس أنسلم أسقف كانتربري، نشأ السؤال من المعرفة التشاركية للمسيحية المُستمدَّة بدورها من مجتمعات الإيمان التي أكَّدت سلطة التقليد الذي نَقَلَ الشهادة عن أفعال الله في يسوع. تَرَكَ أبيلارد (1079-1142) هذا السؤال معلقًا في كتابه *«نعم ولا»* (Sic et non)، مجاوِرًا دون إجابة التأكيدات المتناقِضة والمختارات المعقَّدة التي جمعها من نصوص آباء الكنيسة، ربما كتمرين عقلي لتلاميذه[31]. وفي عام 1150، زادَ بيتر لومبارد (1100-1160) من صعوبة الإجابة عن هذا السؤال في كتابه الشهير *«الجُمل»* (*Sentences*)، وهو عبارة عن مُصَنّف مُبَوَّب للآيات الكتابيَّة والمقولات الآبائية عن الإيمان[32]. كما أنَّ محاولات برنارد من كليرفو لتقويض مساعي أبيلارد الفكرية لم تجب عن الأسئلة حول ادِّعاءات الحقيقة الخاصة بالدين وعلاقاتها المتواشجة، ولم تجعل الأسئلة تَتَبَدَّد[33]. ولا الصلاة التأمليَّة ولا قداسة القديسين يمكن أن تجيب عن هذه الأسئلة؛ إذ لا يمكن الإجابة عنها إلَّا من خلال نوع من المعرفة يختلف وصفيًّا عن المعرفة التجريبية للمسيحية، ولكن لا يتعارض معها؛ وهذا النوع المختلف من المعرفة يستلزم العديد من الكلمات، والفهم العقلاني، والفروقات المتنوِّعة، والتدريب الفكري المنضبط، والحجج الدقيقة، وقد أطلق عليه أبيلارد اسم «اللاهوت»[34]. وكان العديد من الممارسين الرائدين لهذا النوع من المعرفة في القرن الثالث عشر من الفرنسيسكان

والدومينيكان الذين يعملون في مؤسسة جديدة في أوروبا الغربية مُكرَّسة لجمع المعرفة ونقلها، وهي الجامعة.

كانت الجامعات، مثلها مثل الأديرة، انتقائية من الناحية الفكرية، ومؤسسات غائيَّة استلزمت غاياتها ادِّعاءات الحقيقة الخاصة بالدين والمعرفة التشاركية. وعلى الرغم من أنَّها لم تكن «مدارس لخدمة الرب» كما قال بنديكت، فإنَّها كانت مجتمعات أخلاقية مسيحية سعت إلى المشاركة في الخير العام وسط التحوُّلات المربكة التي كانت تسوقها التجارة الحاصلة في مدن أوروبا اللاتينية[35]. لم تكن سلطة المُعلِّم في الجامعة فكريةً فحسب، بل كانت أخلاقيةً أيضًا؛ إذ كان العِلم نسيجًا واحدًا لا يمكن فصم عُراه، لا سيما فيما يتعلق بالتدريس، ولا يمكن فصله عن الاستخدامات التي وُضِعَ من أجلها في العالَم الاجتماعي، وكان المُعلِّم هو المسؤول الأول عن مثل هذه الاستخدامات[36]. ولمَّا كانت الدراسة الأكاديمية مرتبطة بادِّعاءات الحقيقة الخاصة بالدين والمعرفة التجريبية المسيحية، كان من المفترض أن يمارس المُعلِّمون جميع الفضائل المسيحية، وأن يفشل الطلاب في امتحاناتهم بسبب السلوك غير الأخلاقي (السلوك السائد في تلك الفترة)[37]. وابتداءً من عام 1200 مع نشأة أول جامعتين، جامعة بولونيا وجامعة باريس، كان لدى جميع الجامعات تقريبًا كلية فنون، حيث دَرَّسَ المُعلِّمون موضوعات الفنون الحُرَّة الثلاثية (النحو والبلاغة والمنطق) وموضوعات الفنون الحُرَّة الرباعية (الموسيقى والحساب والفلك والهندسة)، إضافة إلى الفلسفة الأخلاقية والفلسفة الطبيعية والميتافيزيقا من منتصف القرن الثالث عشر[38]. وسواء كانت تلك الجامعات تميل إلى اتباع نموذج جامعة بولونيا أو جامعة باريس في تنظيمها وإدارتها، قبل منتصف القرن الرابع عشر، كانت هناك ثلاث جامعات فقط (باريس وأكسفورد وكامبريدج) تمتلك جميع الكليات الثلاث الأخرى -الطب والقانون واللاهوت- التي عظَّمَ مُعلِّموها الخير العام من خلال تدريب الأطباء لمساعدة المرضى، وتدريب الفقهاء والمحامين للمساعدة في إقامة العدل، وتدريب الوعَّاظ وعلماء اللاهوت على حراسة النفوس وتعليم الإيمان[39].

وحتى تأسيس جامعة براغ في عام 1347، كانت كليات اللاهوت الوحيدة التي تمنح درجات علمية موجودة في جامعة باريس وجامعة أكسفورد وجامعة كامبردج[40]،

وكان اللاهوت هو الموضوع الفكري الذي يحظى بأهمية مركزية في العالم المسيحي بسبب الطابع الشمولي والتكاملي في بحثه وسبر أغواره: علاقة الله بكل الأشياء، وعلاقة كل الأشياء ببعضها البعض، بناءً على كل شيء معروف عن مخلوقات الله بما في ذلك أفعال الله الإعجازية في التاريخ. لقد كان اللاهوت أكثر من مجرد الفهم المتكامل لادِّعاءات الحقيقة الخاصة بالكنيسة؛ إذ شَمِلَ كل شيء: الخالق بالإضافة إلى كافة الخلق. ومن ثمَّ فإنَّ شواغل مُعلِّمي اللاهوت لم تكن ولا يمكن أن تكون بمعزل عن التساؤلات والاستقصاءات التي يسعى وراءها المُعلِّمون في كليات الآداب والطب والقانون (حيث كانت ثمة علاقة وثيقة بين القانون الكنسي واللاهوت)، ولم يُدْرَس أي شيء في أي كلية خارج إطار خَلْق الله، ولذلك لم يكن هناك شيء خارج بوصلة اللاهوت واهتمامه الثابت بالحق والضلال.

في النصف الأول من القرن الثالث عشر -على الرغم من الشكوك الأولية والإدانات العامة التي استمرت من عام 1210 إلى عام 1230 والتي تُذَكِّرُنا باحتقار برنارد لأبيلارد- أدَّت الوفرة المتزايدة لكتابات أرسطو (بالترجمات اللاتينية من اليونانية) إلى منح المُعلِّمين في كليات الفنون الحرَّة وكليات اللاهوت أداة فكرية فعَّالة وغير مسبوقة في سعيهم وراء الحقيقة[41]. ومثلما أدركَ المفكرون المسلمون مثل ابن رشد (1126-1198) والمفكرون اليهود مثل موسى بن ميمون (1137-1204)، فقد أظهر «الفيلسوف» شموليةً وعمقًا مذهلين للمعرفة المتكاملة التي يبرهنها العقل في كل مجال من علم الكونيات إلى المنطق، ومن الأخلاق إلى الفيزياء، ومن الميتافيزيقا إلى السياسة. وكانت أعمال أرسطو مركزية في عوالم المعرفة البيزنطية والإسلامية طيلة فترة طويلة من الزمن، حتى أنَّها تجاوزت في تأثيرها أي شيء آخر معروف بين أوساط المتعلِّمين في العالم المسيحي اللاتيني منذ سقوط الإمبراطورية الرومانية. وبالإضافة إلى مساهماتها الاستثنائية في المعرفة، كانت بعض أفكار أرسطو متعارضة مع الإيمان بالمسيح، وربما الأهم من ذلك، أنَّه كان يفتقر إلى أي تَصَوُّر عن الخَلْق[42]. فإذا كان الإيمان صحيحًا، فإنَّ ادِّعاءات الحقيقة الأرسطية، مثل العالَم الأبدي، يتعيَّن أن تكون خاطئة؛ ومن ثمَّ لا يمكن ببساطة استيعاب أفكار أرسطو دون نقد، كما اعترف أولئك الذين

أدانوا أعماله بالكليَّة في بداية القرن الثالث عشر. ومع ذلك، كان من الممكن تبنِّي الأفكار الأرسطية وتكييفها وجعلها تخدم ادِّعاءات الحقيقة المسيحية، مثلما أظهرَ اللاهوتيون أمثال ألبرت العظيم، وتوما الأكويني، وبونافنتورا (بشكل أقل انتشارًا وقوة) في أربعينيات وخمسينيات القرن الثالث عشر[43]. وعندما ازدادَ عدد الجامعات خاصة بعد الانشقاق الكبير عام 1378، وأصبحت المؤسسات الفردية خاضعة لهيمنة حُكَّامها الزمنيين العلمانيين بصورة متزايدة، ظلَّت أعمال أرسطو في كليات الفنون الحرَّة هي الأساس الجوهري للمعرفة عن البشر والعالم الطبيعي. وإبان إنشاء جامعة فيتنبرغ في عام 1502، كان هناك أكثر من ستين جامعة في أوروبا، أي أكثر من أربعة أضعاف عدد الجامعات التي كانت موجودة في عام 1300[44]. وقبيل الإصلاح، شَكَّلت الأفكار والمقولات الأرسطية طيلة أكثر من قرنين ونصف اللغة السائدة والمرنة والمُثمرة للمعرفة في المؤسسات الأوروبية المهيمنة المسؤولة عن طلب المعرفة ونقلها.

لقد استندت المسيحية في العصور الوسطى إلى ادِّعاءات حول أفعال الله في الماضي البعيد كما هو مُسجَّل في مجموعة النصوص المُتَرْجَمة التي اختارها قادة الكنيسة الأوائل ونَقَّحوها، ثمَّ قَدَّسوها في القرن الرابع، وفسَّرها الكُتَّاب الآبائيون والرهبان. لذلك، كان الإيمان قائمًا على السلطة بصورة معقَّدة، تمامًا مثلما كان قائمًا على الشهادة. وكان لاهوت الكنيسة ومعه النصوص الكتابيَّة نفسها نِتاج التقليد المُعاش الذي نقلها واستمر في نقلها. لذلك، كَتَبَ الأكويني في بداية كتابه *«الخلاصة اللاهوتية»* أنَّ «الاستدلال من النقل في غاية الاختصاص بهذا التعليم لحصول مبادئه بطريق الوحي، فيجب من ثمَّ التعويل على نقل مَن نزلَ الوحي عليهم»[45]. وعلى الضد من تجلِّي الله الإعجازي في الماضي، قيل إنَّ معرفة الموضوعات الأخرى في جامعات العصور الوسطى، مثل الفلسفة الطبيعية والطب، استندت إلى حقائق يمكن إثباتها بالعقل وتأكيدها من خلال تأمُّل الحاضر. ولكن من الأهمية بمكان توضيح أنَّ هذا النوع من المعرفة جرى التعامل معه وتعليمه بطريقة مماثلة لعلم اللاهوت، مع النصوص المرجعية القديمة كأساس له (الاستدلال من النقل). ومثلما كان اللاهوت مبنيًّا على التحليل اللفظي والعقلي للكتاب المقدَّس وكتاب لومبارد *«الجُمَل»*، كذلك

استندت دراسة العالم الطبيعي إلى تحليل المرجعيات القديمة مثل أرسطو وجالينوس، بالإضافة إلى تحليل الشُرَّاح والمُفسِّرين الإسلاميين على كتاباتهما.

وقد سار علم أصول التدريس في الجامعات على نفس الدرب؛ ففي جميع الكليات، كان هذا العِلم قائمًا على المحاضرات، التي نقلت المعرفة في النصوص المرجعية وأمهات الكتب، والتفاسير والشروحات، والتعليقات إلى الطلاب عن طريق قراءة المُعلِّمين لتلك النصوص قراءة شفهية متأنية ودقيقة. وامتد نطاق علم أصول التدريس ليشمل الجدالات والمناقشات التي تطوَّرت لتصير «بحثًا» بقدر سعيها إلى صقل المعرفة من خلال طرح الأسئلة باستمرار والنقاش الدائم حول الإجابات المتناقضة المقترحة، وحول التفسيرات المتباينة والمسائل المعقَّدة في النصوص المرجعية والشروحات التعليقات[46]. لم يكن الهدف اكتشاف معرفة جديدة بالكليَّة -حيث اشتمل علم أصول التدريس بالجامعة على أفكار أوغسطين التحذيرية في كتابه *«في العقيدة المسيحية»* (*De doctrina Christiana*)- ولكن توضيح ما كان معروفًا بالفعل وجمعه ونقله[47]. ومع ذلك، قدَّمت الجدالات اللاهوتية منتدى للنقاش يمكن لأي شخص من خلاله طرح أي سؤال[48]. والمنطق كان بمثابة السيد الصارم هنا: بالنظر إلى أنَّه كان من المستحيل أن تكون الادِّعاءات المتناقِضة صحيحة، كانت الجدالات والمناقشات تجرح الأنا (الذكورية) عند هؤلاء الأنصار والمنافحين الذين لا يتحلون بالتواضع، والذين يهتمون بهزيمة الخصوم لا بالسعي وراء الحقيقة. لقد كانت الجدالات تفترض وجود خلافات ونزاعات، ومن ثمَّ انطوت دائمًا على إمكانية إثارة الشِقاق والخصومة؛ فإذا كان المتناظرون اللاهوتيون يفتقرون إلى الفضائل، فإنَّ مثاقفتهم الكلاميَّة يمكن أن تُدمِّر الحياة المشتركة في الإيمان والمعرفة التشاركية التي كان من المُفْتَرَض أن تُعزِّزها مساعيهم الفكرية.

إنَّ الإقرار بمبدأ عدم التناقض، وضرورة التماسك المنطقي، والمُساءَلَة الدؤوبة، والقدرة الشديدة على التمييز وفق مستويات متعددة كلها عوامل إذا اجتمعت تُشكِّل جوهر النهج المدرسي؛ وتظلُّ هذه العناصر بالغة الأهمية في طلب المعرفة والتعبير عنها في الغرب اليوم. ولكن على الرغم من قوة النهج في المنطق والتحليل والتركيب،

فإنَّ اعتماده على المراجع النصية والاستدلال بالنقل جعله عُرضة بشكل كبير للمعرفة الجديدة عن العالم الطبيعي؛ وهي حقيقة ظهرت وجرى تشويهها في القرن الرابع عشر وتلاشت في القرن السابع عشر. فشتان ما بين اللَّذةُ التأملية في العالم الطبيعي الذي هو خَلْقٌ من مخلوقات الله -«الشمس أخ والقمر أخت» كما كَتَبَ القديس فرنسيس الأسيزي في «نشيد الخلائق»- وبين الملاحظة الوثيقة والقياس الدقيق والفهم العقلاني للانتظامات الطبيعية، لكنهما ليسا بالضرورة متعارضين. لم يدرك أساتذة الجامعات المسيحية في العصور الوسطى حقيقة أنَّ معرفة العالم الطبيعي ليست مثل المعرفة المكتسبة من النصوص، ولكن لا يمكن تحصيلها إلَّا من خلال الملاحظة التجريبية والتجربة القابلة للتنقيح المستمر، على الرغم من أنَّ هذا الإدراك الناتج جاء جزئيًّا عن طريق الصراع مع الإشكاليات التي طرحتها النصوص القديمة والطرائق الجديدة لقراءتها وتأويلها[49]. إنَّ المعرفة العلمية هي بطبيعتها طريقة مميَّزة وغير قابلة للاختزال للمعرفة. المفارقة أنَّ الساعين وراء السحر، وعلم التنجيم، والكيمياء والممارسين لها في العصور الوسطى وعصر النهضة، المدركين للملاحظة والواعين بسهولة التحكم في العالم الطبيعي والتلاعب به، كانوا أقرب في فهم هذه المسألة من أولئك الذين تمسكوا بالمرجعيات النصية[50].

أثَّرَ نموذج المعرفة الأرسطي في الجامعات في مواقع طلب معرفة العالم الطبيعي وكيفية تحصيل تلك المعرفة. في القرن الخامس عشر، على سبيل المثال، أدَّت القيود المنهجية المفروضة على علم الفلك في كلية الفنون المتطورة بجامعة فيينا إلى مغادرة يوهانس ريجيومونتانوس للجامعة (1426-1476). وبعد أن أقام في إيطاليا والمجر، أسَّسَ ريجيومونتانوس مرصدًا فلكيًّا ومطبعة في مدينة نورمبرغ المزدهرة تجاريًا في عام 1471، حيث استمر الرجل الثري برنارد فالتر ثمَّ القِس يوهانس فيرنر في تنفيذ هذا المشروع حتى مطلع القرن السادس عشر.«وقد مَثَّلَ هذا المرصد الفلكي في نورمبرج شيئًا جديدًا في أوروبا اللاتينية، فكان مركزًا للبحث العلمي والنشر، لا يروعه التدريس، مُستقلًّا عن الجامعة، وبرعاية راعٍ محلي ذي نفوذ وسلطة. ومن ثمَّ كان إشارة إلى الأمور الآتية»[51]. أوضح مثال ريجيومونتانوس أنَّه إذا لم يتمكَّن الذين سعوا إلى طلب المعرفة

من العثور على مكان لتحصيلها داخل الجامعة، فسوف يذهبون إلى مكان آخر. وكما سنرى، فإنَّه سيكون هناك الكثير من الأمور التي تجري في أماكن أخرى طيلة الحقبة الحديثة المبكرة، وخاصة نتيجة للتغييرات التي أحدثها الإصلاح.

كان اللاهوت المدرسي في أواخر العصور الوسطى مختلفًا تمامًا عن الصورة الهزليّة التي صنعها دُعاة الإنسانيات في القرن الخامس عشر ومطلع القرن السادس عشر، بغض النظر عن قيمة التندر والتفكه للتصويرات الساخرة في كتاب إيراسموس *«في مديح الحماقة»* *(Praise of Folly)* (1511) أو كتاب *«رسائل الرعاع»* *(Letters of Obscure Men)* (1515)[52]. فلم يكن العُقم بل الإتقان، ولا التكرار البليد بل الفِطنَة المُتَبَصّرة هي التي مَيَّزت الفكر الاسماني الواسع النطاق لجابرييل بيل (1420-1495) في جامعة توبنغن، على سبيل المثال، في الربع الأخير من القرن الخامس عشر، ويصحُّ الأمر نفسه على الفيلسوف الأسكتلندي جون ماير (1467-1550) في باريس أو يوهانس إيك (1486-1543) في إنجولشتات في مطلع القرن السادس عشر[53]. كما أنَّ الأعمال البارزة لعالم لاهوتي مثل الراهب الدومينيكاني توماسو جيتا دي فيو (كاخيتان؛ 1469-1534) تُظهِر الصلاحية المستمرة لتقليد «الأسلوب القديمة» (via antiqua) قبيل الإصلاح[54]. كذلك، وبصورة أكثر عمومية، احتفظت كلية اللاهوت في جامعة باريس بمكانتها ونشاطها وتأثيرها في العقود الأولى من القرن السادس عشر[55]. لكن ما حدث في القرنين الرابع عشر والخامس عشر -تغيير واضح في سكوتس بالمقارنة مع الأكويني- كان النزوع الملحوظ، خاصة بين أوكام وأتباعه الاسمانيين، إلى تعلُّم اللاهوت وكذلك الميتافيزيقا والفلسفة الأخلاقية من خلال أسئلة خصوصية ومحدَّدة دون مراعاة تَعالُق المعرفة[56]. وعلى الرغم من البون التاريخي الشاسع الذي يمتد إلى أكثر من خمسمائة عام، فإنَّ الفلاسفة واللاهوتيين المدرسيين في أواخر العصور الوسطى قد بَشَّروا بالتخصص البحثي للعلماء والباحثين في الجامعات اليوم[57]. فلا شك في دِقة وتعقيد المنطق في أواخر القرون الوسطى، على سبيل المثال، أو الإنجازات اللافتة للنظر في الفلسفة الطبيعية للحاسبين الاختصاصيين في كلية ميرتون في أكسفورد في القرن الرابع عشر وتأثيرهم في الأساتذة الباريسيين أمثال جان بوريدان ونيكولاس أوريسم[58]. لكن

كيف توافقت هذه المساعي ونتائجها مع الأشياء المعروفة بالفعل؟ لقد قاسى بعض من أفضل المفكرين في أواخر العصور الوسطى مخاوف أشد إلحاحًا، مثل كيفية إعادة توحيد العالم المسيحي أثناء عقود الانقسام العسيرة (1378-1415)؛ وهي ضرورة عملية شغلت جان جيرسون (1363-1429)، رئيس جامعة باريس، ومَجْمَعِيين كنسيين آخرين في بداية القرن الخامس عشر[59]. ومع ذلك، ظلَّت القضايا الأصلية الخاصة بتواشج المعرفة وغايتها: مثل، كيف ارتبطت البراعة المدرسيَّة في أواخر العصور الوسطى بالممارسة المشتركة للفضائل التي كانت شرطًا أساسيًّا لما هو مهم حقًّا، أي المعرفة التجريبية للمسيحية المستمدَّة من الإيمان والأمل في الخلاص الأبدي؟

يكمن هذا السؤال وراء انتقاد توماس أكيمبيس للمدرسيَّة في بداية القرن الخامس عشر، بدءًا من الصفحة الأولى من كتابه *«الاقتداء بالمسيح»*: «ماذا يفيدك البحث العميق في الثالوث، إن خلوت من التواضع، بحيث تصبح غير مَرْضي لدى الثالوث؟ حقًا ليست الأقوال السامية هي التي تجعل الإنسان قديسًا وصِدِّيقًا، بل السيرة الفاضلة هي التي تجعله عزيزًا على الله. وإني أُفضل الشعور بانسحاق القلب، على معرفة تحديده». أو كما يقول، بعد بضعة أسطر فقط، مُردِدًا -ومُستنطِقًا في آنٍ واحد- الجملة الافتتاحية لكتاب أرسطو *«مدخل إلى الميتافيزيقا»*: «كلُّ إنسان، من طبعه، يرغبُ في العلم؛ ولكن ماذا ينفع العلم من غير مخافة الله؟ إنَّ الأميَّ الوضيع، المتعبِّد لله لأفضل، حقًّا من الفيلسوف المُتكبِّر، الذي يرصد دوران الفلك، وهو غافلٌ عن نفسه»[60]. لم يكن المقصد هنا أنَّ التقوى المناهضة للعقل والفِكر كانت مُفضَّلة على القداسة البصيرة -لم يكن أكيمبيس نفسه عاميًّا أو جاهلًا- ولكنَّ السَفْسَطَة الفكرية كانت عديمة الفائدة بقطع النظر عن الحياة المشتركة في المسيح ونمط المعرفة التشاركي في هذه الحياة؛ إنما بيت القصيد هو الغاية التي تشكَّلت من أجلها المعرفة، تمامًا كما كان الحال بالنسبة لأوغسطين، وبنديكت، وأنسيلم، وبونافنتورا، أو حتى الأكويني. لقد أظهر مثال القديسين الألمعيين أنَّه مهما كانت فِتنة الغرور والخُيلاء التي تستجلبها المعرفة والعِلم، فلا شيء وَقَفَ حجر عثرة أمام اللاهوتيين أو علماء الفلك واسعي الاطلاع ومنعهم من مخافة الله وخدمته بحق، ومن امتلاك معرفة حقيقية بذواتهم وممارسة الفضائل، بما في ذلك التواضع.

شاركَ علماء الإنسانيات في عصر النهضة معاصريهم المدرسيين في التعرُّض لمهالك الغرور والعُجْب والاستعلاء المصاحبة للغلم وسِعة الاطلاع. وعلى الرغم من انتقاداتهم الشديدة للمدرسيين بسبب تعصبهم وضيق أفقهم وانعزالهم عن الحياة الواقعية، فإنَّهم أظهروا طيلة قرون عديدة قابليتهم للتأثُّر بأنواع محدَّدة من التحذلق الفكري. كما تشارك الكثيرون منهم، بدءًا من بترارك (1304-1374) بما في ذلك إيراسموس (1467-1536)، مع أكمبيس في نقد النزوع المدرسيَّ إلى جعل السعي وراء المعارف المعقَّدة غاية في حد ذاتها، منفصلة عن المعرفة التشاركية للإيمان وممارسة الفضائل. وعلى الرغم من نزوع العديد من اللاهوتيين في أواخر العصور الوسطى إلى التخصص المُجزأ، ظلَّ اللاهوت عِلمًا تكامليًّا وشاملًا بسبب جوهر موضوعه الشامل. وكانت الإنسانيات في عصر النهضة أقل طموحًا من الناحية الفكرية في نطاقها، حيث ركَّزت على اللغة والحياة البشرية أكثر من تركيزها على الواقع بالكليَّة، ولكنَّ إيزاسموس ورفاقه الرحَّالة في العقدين الأولين من القرن السادس عشر يرون أنَّ الإنسانيات سعت بشكل مباشر أكثر من اللاهوت المدرسي المعاصر إلى غاية خدمة المعرفة التشاركية للمسيحيين في الإيمان، واعتقد علماء الإنسانيات المسيحيون أنَّ بمقدورهم القيام بعمل أفضل من اللاهوتيين المدرسيين من خلال تجاهل أرسطو وتبنِّي أفكار شيشرون، والاعتماد على كتاب *«الجُمل»* لبيتر لومبارد عوضًا عن الكتاب المقدَّس، والميتافيزيقا بدلًا من الأخلاق، والمنطق بدلًا من الأدب، والبراهين بدلًا من المحاورات بالإضافة إلى الأشكال الأدبية الأخرى المستوحاة من العصور القديمة الكلاسيكية.

وسواء كان علماء الإنسانيات يلقون الخُطب السياسية، أو يتراسلون كسفراء دبلوماسيين، أو يحثُّون المواطنين على الفضيلة، أو يكتبون الرسائل العلمية، فإنَّهم سعوا لإقناع القُرَّاء وإثارة المستمعين من خلال البلاغة الخطابية والكلمات المختارة بعناية، وليس للشرح للطلاب أو التغلب على المتناظرين وإفحامهم عن طريق الجَدَل[61]. وقد فعلوا ذلك من خلال نوع من المعرفة لم يتم السعي وراءها ولم يكن من الممكن تحصيلها من خلال الأسلوب المدرسي (السكولاستي): إتقان اللغة اللاتينية الكلاسيكية وفي بعض الأحيان إتقان اللغة اليونانية (وأحيانًا اللغة العبرية)، مما استلزم مجموعة

من الشواغل الفكرية الإضافية الدخيلة على أرسطو والمنهج المدرسي، وشملت هذه الاهتمامات فقه اللغة الكلاسيكي، وإعادة اكتشاف الأعمال المفقودة منذ زمن طويل وتجميع العديد من المخطوطات وتنقيحها لإنتاج نصوص أقرب إلى الأصل، وتقويم وتحرير التقاليد المعقَّدة للتعليقات والشروحات الرصينة، وتحديد التدليس وأخطاء المؤلفْ، وإنتاج الطبعات النصية العلمية لأعمال المؤلفين الوثنيين والآباء الكنسيين (بعد اختراع جوتنبرج لآلة الطباعة في خمسينيات القرن الخامس عشر)[62]. لقد اتخذَ إنتاج المعرفة المدرسيَّة (السكولاستيَّة) عبر المناهج المختلفة الطابع الموثوق والمصدر الأصيل للنصوص المرجعية التي استندت إليها هذه المعرفة؛ فالقرون العديدة من نَسْخِ المخطوطات باليد أدَّت إلى كثرة الأخطاء الكتابية والتنقيحات، التي ازداد الوعي بها خلال النصف الثاني من القرن الخامس عشر بالتزامن مع انتشار النصوص المطبوعة والإنسانيات شمال جبال الألب وغرب جبال البرانس. كما كان علماء الإنسانيات مهتمين بشغف بالعالَم الروماني لشيشرون وكوينتيليان وكذلك العالَم الأثيني لأرسطو وأفلاطون (وقد جرى إعادة اكتشاف العديد من محاوراتهم مما أدَّى إلى إحياء هام للأفلاطونيَّة في القرن الخامس عشر، بدءًا من إيطاليا)[63]. وأدَّى الإعجاب بالعصور الكلاسيكية القديمة والنظر فيها إلى تعزيز الشعور بالبون التاريخي الشاسع الذي شَكَّلَ حقبة «العصور الوسطى»، سواء اعتقد علماء الإنسانيات أنَّهم بذلك يجعلون الماضي القديم مرصودًا أو يجعلونه صعب الوصول إليه في غَيريته[64]. وعلى الضد من خلق الله، لم تظهر النصوص الكلاسيكية من العدم، بل كُتِبَت في ظروف محدَّدة ولأسباب معيَّنة في عالَم بشري واقعي وسَحِيق تاريخيًا.

من الناحية المؤسسية، جَمَعَ علماء الإنسانيات بين السعي وراء المعرفة اللغوية والمعرفة التاريخية داخل الجامعات وخارجها. في إيطاليا، مثلًا، بدأوا في الحصول على كراسي الأستاذية في كليات الفنون في عام 1425، وشمال جبال الألب خلال النصف الثاني من القرن الخامس عشر[65]، لكنهم عملوا أيضًا خارج الجامعات، في بلاط الأمراء الذين وظَّفوهم في مناصب الكَتَبَة والمبعوثين، وفي الدوائر أو «المعاهد العلمية» ذات التفكير المماثل في مدن مثل روما، ونابولي، وفلورنسا، أو كمُصحِّحين ومستشارين بين

الزملاء في دور الطباعة -مثل مطبعة ألدن في البندقية ومطبعة فروبن في بازل- التي أنتجت نصوصًا علمية باللغتين اللاتينية واليونانية الكلاسيكية[66]. وقد جادل بول جريندلر بأنَّ غياب كليات اللاهوت بالجامعات الكبرى في إيطاليا، حيث جَرَى معظم التعليم اللاهوتي في معاهد الرهبان، يعني أنَّ إدخال كراسي الأستاذية للإنسانيات في البلاغة واللغة اليونانية والمواد الأخرى في كليات الفنون الإيطالية قد بدأ دون الكثير من الجلبة[67]. وكما هو معلوم، كان الأمر مختلفًا في بعض الأحيان في جامعات شمال أوروبا التي اشتملت على كليات لاهوت راسخة، مثل جامعة باريس وجامعة كولونيا وجامعة لوفان، حيث كان اللاهوتيون حَذِرين من تعدي أساتذة الفنون على اختصاصهم. وفي القرن الثاني عشر ومطلع القرن الثالث عشر، أثار التهديد الملموس للاهوت المدرسي الناشئ على العناية الرهبانية الراسخة بالمعرفة التشاركية المسيحية بعض النزاعات والخصومات، وإدانة شاملة لأرسطو. وفي أواخر القرن الخامس عشر كذلك، وبحسب المسائل المحدَّدة والأفراد المعنيين، أدَّى تحدي الأساليب والاكتشافات الإنسانويَّة للطرائق المدرسيَّة المتأصلة بعمق في المعرفة إلى التعجيل بالسجالات الحادَّة والإهانات المتبادلة[68]. وقد سعى بعض علماء الإنسانيات إلى تجنُّب الخلافات والمماحكات لصالح محاورات خطابية تركت مجالًا للتعبير المُطلق والإشكالي عن وجهات نظر متعددة. المفارقة هنا أنَّ هذه الخطوة أثارت الخلاف بينهم وبين المدرسيين الذين اتهموا علماء الإنسانيات بعدم المبالاة والشكوكيَّة في السعي وراء الحقيقة[69]. وبالإضافة إلى وجودهم في بلاط الأمراء وفي المطابع، اقتدى علماء الإنسانيات بشيشرون (وجيروم) من خلال كتابة رسائل لبعضهم بعضًا، وتبادل الأخبار والاكتشافات العلمية عن التاريخ وكذلك التاريخ الطبيعي، وعن النصوص القديمة وكذلك عن العالَم الجديد[70]. وبحلول مطلع القرن السادس عشر، أنشأت تفاعلاتهم المستمرة مؤسسة جديدة غير مخطط لها عكست انتشار الطباعة والإنسانيات عبر أوروبا: جمهورية الآداب. وطيلة ثلاثة قرون تعايشت تلك المؤسسة جنبًا إلى جنب مع الجامعات كمؤسسة رائدة في نقل المعرفة[71].

في السنوات الأولى من القرن السادس عشر، كان إيراسموس هو محور جمهورية الآداب بسبب مكانته وتأثيره، وكان التجديد المسيحي والمعرفة التجريبية أحد الاهتمامات

المركزية للجمهورية، شمال وجنوب جبال الألب[72]. كان إيراسموس على دراية تامة بمشكلات العالم المسيحي، مثله مثل العديد من المصلحين الآخرين، وجَمَعَ بين وَلَع عالم الإنسانيات باللغة اليونانية الكلاسيكية واللغة اللاتينية في العالم القديم، وسردية الاضمحلال في العصور الوسطى، وازدراء اللاهوت المدرسي، وحب الكتاب المقدَّس وآباء الكنيسة (خاصة جيروم وأوريجانوس)، والتركيز الغائي على ممارسة الفضائل كدليل للحياة المسيحية. وجميع هذه الشواغل والاهتمامات تجمَّعت في كتابه *«العهد الجديد»* (Novum Instrumentum) الذي نشره يوهان فروبن في مارس 1516[73]، وهو عملٌ استغرق إنتاجه سنوات عدَّة على الرغم من العَجَلَة التي أعدَّ بها إيراسموس الطبعة الأولى، واعتمدَ فيه على العمل اللغوي الرائد عن العهد الجديد للورنزو فالا (1406-1457) وجاك لوفيفر ديتابليس (1455-1536) واشتملَ على نص يوناني مبني على تجميع العديد من المخطوطات البيزنطية، وترجمة للغة اللاتينية من إيراسموس، وعُدَّة علمية ثرية. كما تَرْجَمَ جيانوزو مانيتي (1396-1459) العهد الجديد في روما بناءً على طلب من البابا نقولا الخامس (تولى البابوية من 1447 إلى 1455)، وهي «أول نسخة لاتينية مصنوعة من اللغة اليونانية منذ أيام جيروم» لكن لم يُنْشَر قطُّ. وعلى النقيض من ذلك، تَسبَّبت الطبعة التي نشرها أبرز علماء الإنسانيات على نطاق واسع في العالم المسيحي، مع اختلافاتها العديدة عن الترجمة اللاتينية للكتاب المقدَّس (الفولجاتا) (والعديد من الأخطاء المطبعية)، في عاصفة شديدة من الجدل[74]. كما استخدم مُفسِّرو الكتاب المقدَّس في العصور الوسطى مثل نيكولاس مانياكوريا واللاهوتيين الڤيكتوريين (نسبةً إلى القديس ڤيكتور) في القرن الثاني عشر، وكذلك نيكولاس ليرا في مطلع الرابع عشر، معرفتهم باللغة العبرية لتفسير القراءات المتباينة وتجميعها وتصحيح الأخطاء في الترجمة اللاتينية للعهد القديم[75]. لكن الترجمة اللاتينية الجديدة المنشورة للعهد الجديد كانت مختلفة، لا سيما بسبب اختلاف الظروف في بداية القرن السادس عشر. ولأنَّ كلمات وعبارات الترجمة اللاتينية كانت وقتئذ مغروسة بشكل واسع الانتشار في الحياة الليتورجية والتَعَبُّدِيَّة والأكاديمية في العالم المسيحي، كان لِزامًا أن تكون الترجمة اللاتينية المختلفة للكتاب المقدَّس مُتَنَاقِضة. الأهم من ذلك، أنَّ نسخة إيراسموس المطبوعة تحدَّت ضمنيًّا عدم الاكتراث

بوثوقية النصوص المرجعية وصلاحيتها على أساس التعليم الجامعي، وتواشجت مع الرؤية المسيحية المُمَأسَسَة للعالم. إذ يمكن للسلطات أن تضغط أو تعاقب، كما صحَّ في حالات الهرطقة. لكن على الرغم من لعنات وإهانات منتقديه، لم يكن إيراسموس مهرطقًا، بل كان عالِمًا مسيحيًّا رائدًا في شمال أوروبا ولديه أصدقاء من ذوي النفوذ والسلطة، وكان قد أهدى نسخته للبابا ليو العاشر، وهو واحد فقط من بين العديد من الباباوات الذين كانوا من الرعاة الرئيسيين للإنسانيات -بما في ذلك دراسة الكتاب المقدَّس- في روما منذ عهد البابا نقولا الخامس[76]. وبغض النظر عن ردود الفعل على ترجمته الخاصة، لا يمكن لأي ادِّعاءات بامتلاك السلطة أو استعراض للقوة أن تغيِّر البرهان التجريبي للتناقضات في المخطوطات الكتابيَّة، ولا أن تدحض الأدلة النصية لعلماء الإنسانيات على وجود تغييرات في اللغتين اللاتينية واليونانية بمرور الزمن.

لم تكن معرفة إيراسموس بالكتاب المقدَّس معرفة أكاديمية بأي حال من الأحوال؛ فقد كان الهدف منها المساعدة في استعادة عافية العالَم المسيحي المريض كما شخَّصه الطبيب دسيدريوس (إيراسموس)، ولا غَرْو أنَّ الأمور ساءت إلى هذا الحد، كما كان يعتقد، مع استغلال رجال الدين الجشعين لعامَّة الناس المؤمنين بالخرافات بمجرد تهميش المنطق للخطاب، ووقوف المدرسيَّة حجر عثرة أمام الكتاب المقدَّس. وقد اعتقدَ إيراسموس أنَّ اطلاع المسيحيين على العهد الجديد بصورة مباشرة، سواء من خلال اللغة اليونانية الأصلية، أو ترجمته اللاتينية، أو ترجماته العامية المُتقَنة، كان هو الدليل لتجديد الإيمان والحياة المسيحية؛ لأن «الشمس ليست مشتركة ومتاحة للجميع كما هو تعليم المسيح». لقد كان الناس بحاجة فقط إلى معرفة ما هو تعليم المسيح ببساطة، كما جاء في الكتاب المقدَّس. وعلى الضد من اللاهوت المدرسي، فإنَّ فقه اللغة والمعرفة المقدَّسة بَدَّدا ظلام الجهل وأوحيا بالقداسة. ومثل معاصريه من المصلحين، رأى إيراسموس أنَّ المعرفة التشاركية في الإيمان لمعظم المسيحيين لم تكن كافية، لكنه افترض أيضًا وجود توافق وثيق بين القراءة المباشرة للكتاب المقدَّس وتحسين المعرفة التشاركية من خلال ممارسة الفضائل في الحياة المسيحية المشتركة: «لنتعطش جميعًا إلى هذا [الكتاب المقدَّس] بكل قلوبنا، لنعتنقه، ونعتني به بلا كلل أو فتور وبلا انقطاع،

لنُقَبِّله، ونموت فيه في النهاية، لنتحوَّل فيه، فالمعارف تصير أخلاقًا.... هذه النصوص تقدم لك الصورة الحيَّة لعقله المقدَّس وللمسيح نفسه وهو يتحدث، ويبرأ، ويموت، ويُبْعَث، وفي الأخير تجعله حاضرًا حتى إنَّك لتراه ناقصًا إذا نظرت إليه بأم عينيك»[77]. أن تقرأ يعني أن تتعلَّم ومن ثمَّ أن تتغيَّر بهذه الطريقة فحسب. ما مدى اختلاف ذلك عن موقف أوغسطين في كتابه *«العقيدة المسيحية»*: «الإنسان الذي يثبت في الإيمان والرجاء والمحبَّة، لا يحتاج إلى الأسفار المقدَّسة إلَّا بغرض تعليم الآخرين»[78]. ولكن كما رأى إيراسموس وآخرون، كانت المشكلة في عام 1516 هي أنَّ العديد من المسيحيين افتقروا إلى هذه الفضائل. إذن، كيف بدت وجهة نظر إيراسموس مختلفة أيضًا عن الفكرة القديمة المتعلقة بالإيمان الباطني، التي جعلت القداسة ميسورة للأميين والمتعلِّمين على السواء. بيدَ أنَّ إيراسموس ورفاقه المصلحين استطاعوا أن يروا بأنفسهم أنَّ العوام من غير المتعلِّمين أكثر عُرضة للجهل والخرافات والفسوق والفجور الآثم.

وقد ردَّ الجميل بعض علماء اللاهوت المدرسيين الذين كان يبغضهم إيراسموس، لكن هناك أدلة كثيرة تشير إلى أن كلا الموقفين لم يكونا ضروريين في الأصل، مهما كانت فائدة وجودهما التفضيلي في إنتاج النصوص من أجل الإصلاح الذي حَرَّضَ علماء الإنسانيات التقدميين ضد المدرسيين الرجعيين (وإلَّا فكيف يمكن سرد قصة التقدُّم التحرُّري؟). لكن الحاصل أنَّ العالم المسيحي الغربي لم يكن يمتلك ثقافة فكرية تفضيلية؛ ففي العقود التي سبقت الإصلاح، كان العالم المسيحي متنوعًا وقويًّا وذا عقلية إصلاحية، وهو مزيج متعدد الطبقات من أنواع مختلفة من المعرفة التي تتقاطع بطرائق مُعقَّدة داخل العديد من المؤسسات والأفراد ومن خلالهم.

لم تنفصل الروابط الرهبانيَّة والمدرسيَّة والعِلميَّة والإنسانيَّة لإنتاج المعرفة في أواخر العصور الوسطى عن بعضها البعض؛ بل تواجدت وتفاعلت بين العديد من علماء ومفكري الكنيسة الذين شاركوا جميعًا، بغض النظر عن تفضيلاتهم وميولهم الفردية، في «الممارسات الدينية التي عُدَّت أمرًا بدهيًّا كجزء أصيل من حياة الناس»[79]. فالإجازة في الآداب التي حصل عليها دينيس الكارثوسي (1402-1471) من جامعة كولونيا، على سبيل المثال، لم تمنعه من أن يصبح واحدًا من الكُتَّاب الرهبان الرائدين في المعرفة

التشاركية المسيحية في القرن الخامس عشر، تلك المعرفة التي امتدت في حالته إلى تجربة صوفية وَجْدِيَّة[80]. ولم تمنع النشأة المبكرة ليان ستاندونك (1453-1504) بين أخوة الحياة المشتركة -على عكس إيراسموس- من صيانته لعلاقته بهم وبالكارثوسيين بعد حصوله على الإجازة ودرجة الأستاذيَّة في اللاهوت من جامعة باريس، ومن عام 1483 إلى عام 1499، تَرَأَسَ كلية مونتايجو (التي جعلت صرامتها التنسُكيَّة من إيراسموس طالبًا غير سعيد في 1495-1496) واضطلع بدور إصلاحي متعدد الأوجه في الحياة الدينية للمدينة حتى وفاته[81]. كما حصل يوهانس هينلين فون شتاين (1430-1496) على درجة الأستاذيَّة في اللاهوت من جامعة باريس قبل التدريس في نفس الكلية، وفي عام 1470 ساعد في تأسيس أول مطبعة في فرنسا، قبل أن ينتقل لتدريس علم اللاهوت في جامعة بازل وجامعة توبنغن، وبعد دخوله الدير الكارثوسي في بازل عام 1487، ساعد في نشر نصوص آباء الكنيسة وكتب حاشية على كتاب *«القدَّاس الإلهي»* الذي شهد تسعًا وثلاثين طبعة من عام 1492 إلى عام 1519[82]. كما دَرَسَ الرهبان في الجامعات: طيلة القرن الخامس عشر ومطلع القرن السادس عشر، على سبيل المثال، التحق مئات الطلاب السيسترسيين بالعديد من كبرى الجامعات في أوروبا الوسطى، بما في ذلك جامعة هايدلبرغ وجامعة كولونيا وجامعة فرايبورغ وجامعة براغ وجامعة لايبزيغ، بينما قدَّمت معظم الأديرة في إنجلترا الدعم لاثنين إلى أربعة أعضاء من طوائفها للدراسة في جامعة أكسفورد أو جامعة كامبريدج، مع أعداد أكبر من البينديكتين الإنجليز الذين يواصلون تعليمهم للحصول على الدرجات العلمية بعد عام 1500[83].

كانت الإنسانيات الرهبانية ظاهرة منتشرة، ومثلها مثل الإنسانيات نفسها، بدأت في إيطاليا وانتشرت في شمال جبال الألب خلال القرن الخامس عشر، حيث أثَّرت في النساء والرجال على السواء؛ وهي حقيقة تتضح بمثال كاريتاس بيركهايمر (1467-1532)، الراهبة الفرنسيسكانية لأخوات سانت كلير في نورمبرغ منذ عام 1503 وحتى وفاتها[84]. ربما يجدر بنا ألَّا نُصدِّق الخطاب الإنسانوي اللاذع من إيراسموس بشأن التصحُّر الفكري للحياة الرهبانية[85]؛ فعلى سبيل المثال، كانت العديد من المكتبات الرهبانية للمَجْمَع البينديكتيني المزدهر لدير سانتا جوستينا في إيطاليا زاخرة بمصادر عديدة لدراسة اللغة

اليونانية واللغة العبرية، وكذلك بمخطوطات لآباء الكنيسة اليونانيين، الذين أثَّرَ لاهوتهم في كُتّاب المَجْمَع قبل عقود من الإصلاح[86]. وكان يوهانس تريثيميوس (1462-1516) واسع الاطلاع، نهمًا للمعرفة، ورئيس دير بنديكتيني، ودَرَسَ في جامعة هايدلبرغ، كما كان واحدًا من بين عشرات البينديكتين والسيسترسانيين من علماء الإنسانيات الذين يعيشون في بيوت الرهبنة في جميع أنحاء الإمبراطورية الرومانية المقدَّسة قبيل الإصلاح[87]. لقد «كانت الأديرة هي الطريق الوحيد الأكثر أهمية لتعليم الإنسانيات في ألمانيا»[88].

لم يقترب ازدراء إيراسموس للاهوت المدرسي ولا الوقائع المعروفة مثل قضية رويخلين في عام 1510 من سرد القصة الكاملة حول العلاقة بين المعرفة المدرسيَّة والإنسانيات قبيل الإصلاح[89]؛ بل الأمر بعين الضد، إذ إنَّ الجمع بين المعرفة المدرسيَّة والإنسانيات عند كبار الوُعَّاظ وقادة الكنيسة والمثقفين أمثال يوهان جيلر فون كايزرسبرج، وجاكوب ويمبفيلينج، وجون فيشر، وكاخيتان، ويوهان إيك، وتوماس مورنر، وجيروم إمسر، ويوهانس كوتشلاوس، وآخرين سيكون غير مفهوم[90]. ويصحُّ الأمر نفسه على الجمع المقصود بين المدرسيَّة والإنسانيات في جامعة الكالا الجديدة في إسبانيا تحت رعاية الكاردينال الفرنسيسكاني فرانسيسكو خيمينيث دي سيسنيروس، الذي شَكَّلَ الفريق العلمي الذي أنتج الكتاب المقدَّس الكومبلوتي متعدد اللغات، أبرز الأعمال في الدراسات الكتابيَّة من مطلع القرن السادس عشر[91]. وقد ساعد الولاء المشترك للكنيسة القائمة والمعرفة التشاركية المسيحية على وجود هذا التنوُّع الفكري الشامل، والشرارات التي أثارها، تمامًا كما حدث بين الأتباع في القرن الخامس عشر عبر «الأسلوب القديم» (antiqua) وعبر «الأسلوب الحديث» (moderna) في كليات الآداب واللاهوت بالجامعات، أو بين الدومينيكان التوماويين والفرنسيسكان السكوتيين قبل قرن من الزمان.

كيف كانت هذه الأنواع من المعرفة متواشجة مع بعضها البعض؟ عندما ظهر كتاب إيراسموس *«العهد الجديد»* عام 1516، كان هذا السؤال راهنًا وبلا إجابة مثلما كان السؤال عن العلاقة بين كتابات أرسطو المتوفرة آنذاك، وادِّعاءات الحقيقة المسيحية، والمعرفة التشاركية بالإيمان قبل ثلاثة قرون. ولكن كما توضح الأمثلة أعلاه، فإنَّ المثقفين المسيحيين لم يعتبروا السؤال غير قابل للإجابة؛ فأنواع المعرفة المعنيَّة هنا

التشاركية المسيحية في القرن الخامس عشر، تلك المعرفة التي امتدت في حالته إلى تجربة صوفية وَجْدِيَّة[80]. ولم تمنع النشأة المبكرة ليان ستاندونك (1453-1504) بين أخوة الحياة المشتركة -على عكس إيراسموس- من صيانته لعلاقته بهم وبالكارثوسيين بعد حصوله على الإجازة ودرجة الأستاذيَّة في اللاهوت من جامعة باريس، ومن عام 1483 إلى عام 1499، تَرَأَسَ كلية مونتايجو (التي جعلت صرامتها التنسُكيَّة من إيراسموس طالبًا غير سعيد في 1495-1496) واضطلع بدور إصلاحي متعدد الأوجه في الحياة الدينية للمدينة حتى وفاته[81]. كما حصل يوهانس هينلين فون شتاين (1430-1496) على درجة الأستاذيَّة في اللاهوت من جامعة باريس قبل التدريس في نفس الكلية، وفي عام 1470 ساعد في تأسيس أول مطبعة في فرنسا، قبل أن ينتقل لتدريس علم اللاهوت في جامعة بازل وجامعة توبنغن، وبعد دخوله الدير الكارثوسي في بازل عام 1487، ساعد في نشر نصوص آباء الكنيسة وكتب حاشية على كتاب *«القدَّاس الإلهي»* الذي شهد تسعًا وثلاثين طبعة من عام 1492 إلى عام 1519[82]. كما دَرَسَ الرهبان في الجامعات: طيلة القرن الخامس عشر ومطلع القرن السادس عشر، على سبيل المثال، التحق مئات الطلاب السيسترسيين بالعديد من كبرى الجامعات في أوروبا الوسطى، بما في ذلك جامعة هايدلبرغ وجامعة كولونيا وجامعة فرايبورغ وجامعة براغ وجامعة لايبزيغ، بينما قدَّمت معظم الأديرة في إنجلترا الدعم لاثنين إلى أربعة أعضاء من طوائفها للدراسة في جامعة أكسفورد أو جامعة كامبريدج، مع أعداد أكبر من البينديكتين الإنجليز الذين يواصلون تعليمهم للحصول على الدرجات العلمية بعد عام 1500[83].

كانت الإنسانيات الرهبانية ظاهرة منتشرة، ومثلها مثل الإنسانيات نفسها، بدأت في إيطاليا وانتشرت في شمال جبال الألب خلال القرن الخامس عشر، حيث أثَّرت في النساء والرجال على السواء؛ وهي حقيقة تتضح بمثال كاريتاس بيركهايمر (1467-1532)، الراهبة الفرنسيسكانية لأخوات سانت كلير في نورمبرغ منذ عام 1503 وحتى وفاتها[84]. ربما يجدر بنا ألَّا نُصدِّق الخطاب الإنسانوي اللاذع من إيراسموس بشأن التصحُّر الفكري للحياة الرهبانية[85]؛ فعلى سبيل المثال، كانت العديد من المكتبات الرهبانية للمَجْمَع البينديكتيني المزدهر لدير سانتا جوستينا في إيطاليا زاخرة بمصادر عديدة لدراسة اللغة

اليونانية واللغة العبرية، وكذلك بمخطوطات لآباء الكنيسة اليونانيين، الذين أثَّرَ لاهوتهم في كُتّاب المَجْمَع قبل عقود من الإصلاح[86]. وكان يوهانس تريثيميوس (1462-1516) واسع الاطلاع، نهمًا للمعرفة، ورئيس دير بنديكتيني، ودَرَسَ في جامعة هايدلبرغ، كما كان واحدًا من بين عشرات البينديكتين والسيسترسانيين من علماء الإنسانيات الذين يعيشون في بيوت الرهبنة في جميع أنحاء الإمبراطورية الرومانية المقدَّسة قبيل الإصلاح[87]. لقد «كانت الأديرة هي الطريق الوحيد الأكثر أهمية لتعليم الإنسانيات في ألمانيا»[88].

لم يقترب ازدراء إيراسموس للاهوت المدرسي ولا الوقائع المعروفة مثل قضية رويخلين في عام 1510 من سرد القصة الكاملة حول العلاقة بين المعرفة المدرسيَّة والإنسانيات قبيل الإصلاح[89]؛ بل الأمر بعين الضد، إذ إنَّ الجمع بين المعرفة المدرسيَّة والإنسانيات عند كبار الوُعَّاظ وقادة الكنيسة والمثقفين أمثال يوهان جيلر فون كايزرسبرج، وجاكوب ويمبفيلينج، وجون فيشر، وكاخيتان، ويوهان إيك، وتوماس مورنر، وجيروم إمسر، ويوهانس كوتشلاوس، وآخرين سيكون غير مفهوم[90]. ويصحُّ الأمر نفسه على الجمع المقصود بين المدرسيَّة والإنسانيات في جامعة الكالا الجديدة في إسبانيا تحت رعاية الكاردينال الفرنسيسكاني فرانسيسكو خيمينيث دي سيسنيروس، الذي شَكَّلَ الفريق العلمي الذي أنتج الكتاب المقدَّس الكومبلوتي متعدد اللغات، أبرز الأعمال في الدراسات الكتابيَّة من مطلع القرن السادس عشر[91]. وقد ساعد الولاء المشترك للكنيسة القائمة والمعرفة التشاركية المسيحية على وجود هذا التنوُّع الفكري الشامل، والشرارات التي أثارها، تمامًا كما حدث بين الأتباع في القرن الخامس عشر عبر «الأسلوب القديم» (antiqua) وعبر «الأسلوب الحديث» (moderna) في كليات الآداب واللاهوت بالجامعات، أو بين الدومينيكان التوماويين والفرنسيسكان السكوتيين قبل قرن من الزمان.

كيف كانت هذه الأنواع من المعرفة متواشجة مع بعضها البعض؟ عندما ظهر كتاب إيراسموس *«العهد الجديد»* عام 1516، كان هذا السؤال راهنًا وبلا إجابة مثلما كان السؤال عن العلاقة بين كتابات أرسطو المتوفرة آنذاك، وادِّعاءات الحقيقة المسيحية، والمعرفة التشاركية بالإيمان قبل ثلاثة قرون. ولكن كما توضح الأمثلة أعلاه، فإنَّ المثقفين المسيحيين لم يعتبروا السؤال غير قابل للإجابة؛ فأنواع المعرفة المعنيَّة هنا

كانت مختلفة بلا شك، ولا يمكن اختزالها في نوع أو آخر: المعرفة التشاركية بالإيمان التي تختلف من فرد لآخر وطريقة الحياة المشتركة، التي تستند في الأصل إلى أفعال الله في المسيح، والمعرفة الرصديَّة للعالم الطبيعي المُدْرَك بوصفه خلقًا من مخلوقات الله، سواء جرى طلب تلك المعرفة في كليات الفنون بالجامعات أو خارجها، كما هو الحال في مرصد نورمبرغ الذي أنشأه ريجيومونتانوس، والمعرفة الإنسانويَّة باللغات والنصوص الكلاسيكية، بما في ذلك المعرفة التاريخية المتنامية بالعالم القديم وجذوره، والمعرفة اللاهوتية المنظومة لادِّعاءات الحقيقة الخاصة بالدين، والتعالُق بين كل الأشياء كعناصر من خلق الله في المكان والزمان. وفي ظلِّ وجود العديد من المعلومات الجديدة، كان الكثير منها معلومات أوليَّة مُستحدثة -مع ظهور معلومات أخرى ومحاولات عديدة لغرس هذه المعلومات وتثبيتها- بحيث لم يكن من الممكن صياغة أي توليف تكاملي في مطلع القرن السادس عشر. لكن لا يوجد سبب بَدِيهِي للاعتقاد بأنَّ هذه الأنواع من المعرفة كانت متعارِضة، على الرغم من التعنُّت غير المفهوم لبعض علماء الإنسانيات المعادين للمدرسيَّة أو المدرسيين المناهضين للإنسانيات[92].

لا يمكن لأي دراسة للعالم الطبيعي قائمة على النصوص ولا المناهج والمقولات المدرسيَّة الصمود دون تغيير في مواجهة الاكتشافات العلمية ونتائج الإنسانيات، لكن لا يمكن أيضًا لالتزام علماء الإنسانيات بالبلاغة والخطابة، والوعي التاريخي المتنامي، والإخلاص في دقة النصوص، وسعة الاطلاع المذهلة أن تجيب عن الأسئلة المتعلقة بطبيعة الواقع، وأساس أو جوهر الأخلاق، أو كيف يمكن أن تتوافق جميع المعارف بعضها مع بعض[93]. وعلى الرغم من سذاجة وجهل بعض علماء الإنسانيات، فإنَّ سعة الاطلاع والبلاغة لا يمكنهما الإجابة عن الأسئلة الخاصة بكيفية العيش؛ إذ أنَّه طيلة أكثر من ألف عام، جاءت هذه الإجابات من المسيحية نفسها، بغض النظر عن البراعة اللغوية أو المعرفية[94]. قد يُقرِّر المرء عدم الحُكم في مسألة فكرية معيَّنة محل نزاع وجدل -في الواقع، غالبًا ما تُملي الحكمة مدى صحة مثل هذا القرار- من أجل صيانة التوافق بمقتضى المحبَّة المسيحية، على سبيل المثال، بحيث يمكن النظر في كل ما يلزم النظر فيه. لكن لا الحكمة ولا عدم الحُكم ولا التوق إلى الكياسة والأَدَب يمكن أن يتجنَّب مبدأ عدم التناقض: على الرغم

من أنَّ كلا الادِّعاءين المتعارضين قد يكونا خاطئين، فحتى التعليق الأبدي للحُكم فيهما لا يمكن أن يجعلهما صحيحين. ومن ثمَّ، فإذا كانت الأنواع المختلفة من المعرفة تتوافق مع بعضها البعض، فإنَّها ستعتمد على المناقشات والتسويات الفكرية ضمن إطار مشترك، مثلما حدث في القرن الثالث عشر، عندما أتاحت الرؤية الكونيَّة المُمَأَسَسَة للمسيحية في العصور الوسطى التوسُّع الهائل للمعرفة مع الاستيعاب المدرسيِّ للمتن الأرسطيِّ.

كان القرن السادس عشر مختلفًا؛ فمن خلال رفض سلطة الكنيسة الرومانية، قضى الإصلاح على أي إطار مشترك لتكامل المعرفة. لذلك، لن نعرف أبدًا ماهية التفاعلات بين الإنسانيات، والمدرسيَّة، والبحث المستمر في العالم الطبيعي، والمعرفة التشاركية للمسيحية في غياب الإصلاح. ولأنَّ الإصلاح فَنَّدَ الادِّعاءات العقائدية المسيحية التي يقوم عليها اللاهوت، فقد عَقَّدَ بطرائق مستمرة جديدة (كما حدث بالفعل) علاقة اللاهوت بالأنواع الأخرى من المعرفة. وكانت هذه هي الحجارة الأولى التي مهَّدت الطريق لما سيصبح مسارًا مُعوَّجًا أدَّى إلى عَلْمَنة المعرفة. ومع تنامي القوة المُبَرهَنة للمعرفة العلمية التطبيقية، فإنَّ الخلافات العقائدية التي لم تُفَض داخل المسيحية الغربية ستسير حذو النعل بالنعل مع التعدديَّة الدينية كدليل على إعادة تصنيف جميع الأديان بوصفها مسألة إيمان ورأي، وليس معرفة، مسألة ذاتية وليست موضوعية، مسألة خصوصيَّة وليست عموميَّة. وفي خضم الفلسفة الوضعيَّة والطبيعانيَّة في العلوم في القرن التاسع عشر، جرى إقصاء اللاهوت -بالقصد والنية- من الجامعات البحثية، مع إدخال دراسة الدين بدلًا منه باعتباره حقلًا معرفيًّا واحدًا (هامشيًا بشكل متزايد) من بين جميع الحقول المعرفية الأخرى التي شكَّلت إنتاج المعرفة العلمانية. لقد وضعت التعدديةُ العقائدية المسيحية العالمَ الغربي على مسار غير منشود حيث جرى عَلْمَنة المعرفة وتذويت الإيمان، لكن في القرن السادس عشر كان لهذه السيرورة صدى في المستقبل. في البداية، شَكَّلت الادِّعاءات العقائدية المسيحية المتناقضة حجر الزاوية للجامعات الطائفية المتنافِسة، ومن ثمَّ أثَّرت بشكل كبير في طبيعة إنتاج المعرفة في أوروبا في الحقبة الحديثة المبكرة.

رَفَضَ الإصلاح سلطة الكنيسة الرومانية والكثير من المعرفة التجريبية المسيحية التي حرستها الكنيسة واستمرت في رعايتها. كانت هذه المعرفة التجريبية، ببساطة، هي

المشاركة المباشرة في الممارسة الموروثة والمشتركة للفضائل (بما في ذلك ممارسات الصلاة والعبادة) وتجنُّب الرذائل؛ وهي مشاركة اشتملت على المفهوم الجوهري للخير النابع من الإيمان. لقد ادَّعى أنصار الإصلاح أنَّ ما كان يُنظر إليه طيلة قرون عِدَّة بوصفه أهم نوع من أنواع المعرفة -وأكثر قيمة من المعرفة المدرسيَّة أو الإنسانويَّة أو العلمية، لأنَّه أدى إلى الازدهار في هذه الحياة وبَشَّرَ بالحياة الأبدية مع الله والقديسين- لم يكن شيئًا من هذا القبيل، فخيره المزعوم هو محض ضلال مُتَفَاخِر من خُطاةٍ يُبرِّرون أنفسهم ويتملَّقونها. ووفقًا للبروتستانت من الإصلاحيين الحاكميين والراديكاليين، فإنَّ الكثير من «المعرفة» التجريبية المسيحية التقليدية كانت في الحقيقة مزيجًا مُهلِكًا بشكل شيطاني بين خداع رجال الدين وسذاجة العوام، عَزَّزته الإضافات والتحريفات التي اعترت الكتاب المقدَّس والتي كانت تخدم المصالح والأطماع الشخصية فحسب. لقد كان الكتاب المقدَّس هو المصدر الحقيقي والوحيد لتعاليم الله وللمعرفة التجريبية المسيحية الحقيقية القائمة عليها، ومن ثمَّ كان الكتاب المقدَّس وحده هو المعيار الأصيل لتحديد ما يجب الاحتفاظ به من تقاليد الكنيسة وما يجب رفضه.

كان تفسير الكتاب المقدَّس ذا أهمية مركزية في المسيحية منذ زمن آباء الكنيسة، ثمَّ من خلال القراءة الرهبانية الإلهية التأمُّليَّة، والخلاصات والتساؤلات المدرسيَّة، والعناية الإنسانويَّة بالنصوص اليونانية والعبرية، ويبدو أنَّ الادِّعاء الأساسي للإصلاح المتمثِّل في عقيدة «الكتاب المقدَّس وحده» قد زاد من أهميته إلى حد كبير؛ فقد رأى الرافضون لسلطة الكنيسة الرومانية أنَّ المعرفة التجريبية المسيحية واحتمالات الخلاص الأبدي أدَّت -بشكل مباشر وبالكليَّة- إلى الفهم الصحيح للكتاب المقدَّس (بما في ذلك، كما رأينا، الإصرار على الدور التأويلي التكميلي للروح القُدُس الذي اضطلع به البروتستانت الروحيون وتوسَّعوا فيه). فكان الكتاب المقدَّس يتناقض بشدَّة مع «الإضافات البشرية» و«تقاليد البشر» التي كَدَّرَت صفو كلمة الله تاريخيًّا من منبعها الكتابيِّ، كما رأى البروتستانت أنَّ أي إنسان بَحَثَ في أي مكان آخر عن هذه المعرفة، بما في ذلك المثال «المقدَّس» لقديسي الكنيسة، فَإِنَّهُ يُضِلُّ نَفْسَهُ ويَخْدَعُ قَلْبَهُ؛ فالمنشورات البابوية، والقانون الكنسي، والمراسيم المَجْمَعِيَّة، وحياة القديسين،

وكتابات آباء الكنيسة، وحتى التأكيدات العقائدية، كانت مقبولة فقط بقدر ما كانت متوافقة مع كلمة الله المقدَّسة في الكتاب المقدَّس.

اعتقدَ إيراسموس أنَّ المسيحيين الصادقين الذين لجؤوا بإخلاص إلى الكتاب المقدَّس سيدركون مراده الجَليِّ، ومن ثمَّ ستتغيَّر أخلاقهم. بيدَ أنَّ الإصلاح أَبْرَز آمال إيراسموس بوصفها مجرد أمانيٍّ وأهواء وحَطَّمَ أحلامه باعتبارها محض سذاجة وجهالة. وعلى الرغم من ادِّعاءات وضوح الكتاب المقدَّس، سرعان ما أظهر المسيحيون الرافضون للكنيسة الرومانية كيف يمكن فصل قراءة الكتاب المقدَّس عن أي مجموعة معيَّنة من العقائد المسيحية أو الممارسات ذات الصلة. وكما رأينا في الفصول السابقة، بدءًا من مطلع عشرينيات القرن السادس عشر، اختلف الرافضون لسلطة الكنيسة الرومانية حول ما قاله الكتاب المقدَّس بطرائق مُسبِّبة للشِقاق الاجتماعي الدائم، وبالمقابل، قدَّمَ البروتستانت ادِّعاءات متباينة جذريًا حول المعرفة التجريبية المسيحية؛ فمعنى أن تكون مسيحيًّا اختلفَ اختلافًا جذريًّا بحسب كونراد جريبيل، وتوماس مونتزر، ومارتن لوثر، وسيباستيان فرانك، وهذه أربعة أمثلة فقط من أوروبا الوسطى في عشرينيات القرن السادس عشر. كما اعتقد أنصار عقيدة «الكتاب المقدَّس وحده» أنَّهم سيضعون اللاهوت المسيحي والمعرفة التجريبية على أرض صلبة من خلال تحرير صخرة كلمة الله من الطغيان البابوي، لكنهم عَجَّلوا -دون قصد منهم- بنزاعٍ لا نهاية له حول معنى الكتاب المقدَّس، وربطوا الإيمان بالدراسات الكتابيَّة بطرائق جديدة، ولجؤوا بشكل لا مناص منه إلى مرجعياتهم التأويلية المفضَّلة والمُفتَرَضة، بل والمتصارِعة، وسط ادِّعاءات متنافِسة حول معنى كلمة الله.

بيدَ أنَّه فيما يتعلق بالسعي وراء المعرفة ونقلها في الجامعات، ظلَّت آثار التباين البروتستانتي خافتة لفترة طويلة؛ لأنَّ القليل جدًّا من أشكال المسيحية المناهضة للكنيسة الرومانية في عصر الإصلاح هو ما حظي بالدعم السياسي من السلطات العلمانية؛ إذ لم تكن هناك جامعات للإخوة السويسريين، أو الهوتريت، أو المينونايت، أو الروحانيين، أو العوائليين، أو السوسينيين، أو الكويكرز (الصاحبيين) في عصر الإصلاح. في الواقع، لم تكن مؤسسات التعليم العالي في أوروبا مرتبطة بالبروتستانت الراديكاليين، حتى إنشاء الأكاديميات والمعاهد التعليمية المُنشقَّة في عصر استرداد الملكية الإنجليزية[95]،

ومن ثمَّ، فإنَّ معظم الأنواع العديدة من المعرفة التجريبية البروتستانتية في الحقبة الحديثة المبكرة لم تجد تقاطعًا مؤسسيًّا رسميًّا مع المعرفة المدرسيَّة أو الإنسانويَّة أو العلمية. وحدهم الإصلاحيون الحاكميون من البروتستانت -اللوثريون والبروتستانت المصلحون، بما في ذلك كنيسة إنجلترا- هم مَن كان لديهم مؤسسات للتعليم العالي قبل منتصف القرن السابع عشر، ذلك لأنَّه من بين المسيحيين المناهضين للكنيسة الرومانية هم فقط الذين حصلوا على الدعم السياسي من السلطات الزمنية العلمانية. والحاصل أنَّ وجود هذه المؤسسات إلى جانب الجامعات الكاثوليكية والكليات اليسوعية والمعاهد التعليمية في حقبة ما بعد المَجْمَع الترايدنتيني أثبتت أنَّها أكثر من كافية لتغيير طبيعة إنتاج المعرفة بطرائق أسهمت في عَلْمَنة المعرفة.

لقد أثَّرَ الإصلاح، من نواحٍ عديدة، في السعي وراء المعرفة ونقلها في أوروبا إبان الحقبة الحديثة المبكرة، وغيَّرَ طبيعة المؤسسات القائمة التي جرى فيها تشكيل المعرفة وتعليمها، بما في ذلك جمهورية الآداب والجامعات، كما غيَّرَ مواقع طلب المعرفة عن طريق زيادة أهمية مجالس البلاط والمحاكم والأكاديميات العلمية والأماكن الأخرى كمواقع لتَشَكُّل المعرفة، وعَقَّدَ بطرائق جديدة طبيعة ادِّعاءات الحقيقة المسيحية والمعرفة التجريبية فيما يتعلق بأنواع المعرفة الأخرى، وأدَّى العنف الديني-السياسي في تلك الحقبة إلى تحوُّل في الهدف الأساسي من إنتاج المعرفة بالاقتران مع السيرورات التاريخية الكبرى الأخرى. ولا يمكن فهم أي من هذه التغييرات بمعزل عن ممارسة السلطة من قِبل الحُكَّام الزمنيين العلمانيين، الذين تتسبَّب قراراتهم ورغباتهم -بما في ذلك خياراتهم المذهبية وعلاقتهم بالتعليم العالي- في إحداث التحولات الرئيسية.

وقد رأينا في الفصل الثالث كيف تَمسَّكَ الحُكَّام الزمنيون العلمانيون في عصر الإصلاح بواجبهم القديم لحراسة الحقيقة المسيحية وتوفير النظام الجيد الذي يُعزِّز الخير الدنيوي والخلاص الأبدي لرعاياهم، والله سيحاسبهم على أعمالهم هُم وحُكَّام العصور الوسطى وملوك بني إسرائيل القدماء. ومثلما أبانت حرب الفلاحين (1524-1526) ما الذي كان من الممكن أن يحدث عندما خُلِّيَ عن «الإنجيل» بين «العوام»، كذلك أظهرت أصول الإصلاح -في اقتراح بأن يتناقش اللاهوتيون الأكاديميون في جامعة إقليمية حول المسائل الخمس

وتسعين الخاصة بسوء فهم صكوك الغفران- أنَّ الجامعات يمكن أن تكون أماكن خطيرة ومثيرة للجدال. لقد كان التعليم الجامعي خطيرًا لأنَّ بعض الأفكار يمكن أن تؤدي إلى تدمير النظام السياسي، أو حَقِّ اللهِ، أو كليهما؛ هذا الحق الذي يعتمد عليه خلاص الناس ونعمة عناية الله. ومع ذلك، كانت الجامعات والمؤسسات المماثلة التي انتشرت في القرن السادس عشر لا غِنى عنها للحُكَّام. فما البديل، إذن، لتدريب رجال القانون والقضاة والكَتَبَة والمبعوثين والأطباء والقساوسة والمُعَلِّمين للعمل في البيروقراطيات المتزايدة والحفاظ على النظام الجيد بإخلاص؟ بيدَ أنَّ الأمر الأكثر إثارة للقلق هو الانخفاض الحاد في عدد طلاب الجامعات الألمانية في أعقاب الإصلاح المبكر: انخفض عدد الطلاب المُسجَّلين في الجامعات في الإمبراطورية الرومانية المقدَّسة في بداية القرن من 4,200 طالب إلى حوالي 650 طالبًا بحلول عشرينيات القرن السادس عشر[96]، وهذا كان غير مقبول ولم يُجدِ نفعًا؛ ومن ثمَّ كان الإصلاح أمرًا لا مناص منه.

كان السبيل الوحيد للتقدُّم واضحًا: فمثلما كان لا بُد من تقييد تفسير الكتاب المقدَّس والهيمنة على الكنائس، كان لا بُد أيضًا من تنظيم الجامعات والمعاهد والكليات، وكان لا بُد من استخدام التعليم الجامعي لخدمة حق الله. لذلك، بدأ حُكَّام القرن الخامس عشر في مراقبة الجامعات، وكانت كل من السلطات الزمنية الكاثوليكية والبروتستانتية في عصر الإصلاح أكثر وعيًا بأهمية الجامعات في نقل المعرفة وتدريب النخب، بالنظر إلى الاستمرار المُفْزِع للهرطقات الجديدة وصمود أتباع البابا. وعلى الرغم من الامتيازات التي حظيت بها الجامعات التي تعود أصولها إلى حقبة ما قبل الإصلاح، كان لا بُد من مراقبة عملية إنتاج المعرفة ونقلها، وإدارة المساعي التعليمية، والإشراف على التعاليم المسيحية من قِبل السلطات المذهبية بوجهٍ عام[97]. لذلك، أصبحت أَيمان الولاء والمُجاهرات والاعترافات الأرثوذكسية المذهبية للطلاب والمُعلِّمين هي القاعدة في عالمٍ مسيحي مُنقَسِم[98]. ومثلما اعتمدَ الملوك على السلطات الكنسية باعتبارها شريكة في عملية المَذْهَبَة والتقسيم الطائفي، فقد اعتمدوا كذلك على اللاهوتيين للتعبير عن الحق المسيحي ووضع معايير للسعي وراء المعرفة في الكليات الأخرى بالجامعات؛ وبالتبعيَّة، وبالتوافق مع رغبات السلطات الزمنية العلمانية، ظلَّ

اللاهوت في القرن السادس عشر المَبحَث البارز والمُفَضَّل في الجامعات مثلما كان قبل الإصلاح، على الرغم من أنَّه نادرًا ما كان الكلية الأكبر داخل أسوار الجامعة؛ بل كان اللاهوت هو الذي يُحدِّد طابع التعليم الجامعي، الذي اشتمل على التكوين الأخلاقي للطلاب. وسواء في الأوساط اللوثرية أو البروتستانتية الإصلاحية أو الكاثوليكية، خَضَعَ الطلاب للمراقبة في المساكن الجامعية والكليات والأكاديميات بصورة منتظمة جَمَعَت بين الدروس اليومية والدراسة مع العبادة والصلاة والقراءات التعبُّديَّة[99]. إنَّ اهتمام الحُكَّام بالعقيدة وفضيلة الطاعة الاجتماعية في عصر الانقسام الديني اقتضى أن تكون الجامعات مؤسسات مستقرة ومحافِظة اجتماعيًّا وأخلاقيًّا وفكريًّا.

ونتيجة لذلك، فإنَّ المناهج الدراسية في كليات معظم جامعات عصر الإصلاح كانت مُقيَّدة بمعايير طائفية ومذهبية ومُوجَّهة في الأصل نحو التعليم وليس «البحث»[100]. وعلى الرغم من أنَّ الجامعات كانت بعيدة كل البُعد عن السُّبات الفكري، فقد اِستُخْدِمَت مصادر أنواع مختلفة من المعرفة -المعرفة الإنسانويَّة، والمعرفة المدرسيَّة، والمعرفة العلمية- بطرائق مُحدَّدة لخدمة ادِّعاءات الحقيقة العقائدية والمتوافقة مع سيرورة المَذْهَبَة. إنَّ الروابط السطحية بين الإنسانيات والبروتستانتية، وليس الكاثوليكية، مُضَلِّلَة: إذ لم تزدهر الإنسانيات طيلة عقود عديدة قبل الإصلاح فحسب، ولكن اللغات الكلاسيكية (التي اتَّسَعَ نطاقها في القرن السادس عشر ليشمل اللغة العربية) خدمت دراسة الكتاب المقدَّس، والبلاغة عَضَّدَت المطالبة بالوعظ في الكليات اليسوعية وفي الجامعات اللوثرية ومعاهد التعليم الكالڤينية[101]. كما أنَّ الروابط التبسيطية بين المدرسيَّة والكاثوليكية، وليس البروتستانتية، مُضَلِّلَة هي الأخرى: فعلى الرغم من اندفاعهم الأوليِّ في الحَمِيَّة المعادية للمدرسيَّة، وَجَدَ اللاهوتيون البروتستانتيون (ومن بينهم علماء الإنسانيات المتعصبين مثل ميلانكتون، الذي كان يحظى بأهمية كبيرة في الجامعات اللوثرية وعُرِفَ باسم «مُعَلِّم ألمانيا») أنَّه لا غِنى لهم عن الأدوات التحليلية للمدرسيَّة، ولا حتى عن أرسطو، حتى لو كان اللوثريون والمُعلَّمون المصلحون أشد حذرًا من الميتافيزيقا الأرسطيَّة في اللاهوت من نظرائهم الكاثوليك، على الأقل قبل أواخر القرن السادس عشر[102].

طيلة عصر الإصلاح، لم يكن هناك بديل عملي للمتن الأرسطي، على الرغم

من أنَّه في بداية سبعينيات القرن السادس حَلَّ المنطق الراموسي (نسبةً إلى بيتروس راموس) محل الديالكتيك الأرسطي، وحظي بشهرة واسعة في العديد من المؤسسات البروتستانتية الإصلاحية، خاصة في ألمانيا، طيلة عقود عديدة[103]. واستمر أساتذة الجامعات الكاثوليكية في إظهار تنوُّع وفاعلية المدرسيَّة، ليس فقط من خلال ازدهار اللاهوت والميتافيزيقا في سالامانكا وكويمبرا من منتصف القرن السادس عشر وحتى القرن السابع عشر، ولكن أيضًا من خلال الطرائق التي استخدمها كريستوفر كلاڤيوس (1538-1612) وخلفاؤه اليسوعيون طيلة عقود من الزمن في إدخال الرّيضنة التطبيقية للحركة في مخطط العلوم الأرسطيَّة[104]. وكان المبشِّرون في جماعة اليسوعيين، الذين صاروا أول جماعة تعليمية تابعة للكنيسة الرومانية في غضون عقد من المباركة البابوية للجماعة في عام 1540، مسهمين أساسيين في سَيل المعرفة الطبيعية والتاريخية والإثنوغرافية الجديدة الذي تدفقَ عائدًا إلى أوروبا من آسيا والأمريكتين خاصة عبر السفن الإسبانية والبرتغالية[105]. وفي بعض المجالات، مثل التاريخ الكنسي، اِسْتَنْهَضَ الجدل المذهبي السعي وراء المعرفة من خلال الرغبة في شَرْعَنة ادِّعاءات الكنيسة التي يتبعها المرء وتقويض ادِّعاءات خصومه، وقد حدث ذلك مع كل من اللوثريين بشأن ماتياس فلاسيوس إليريكوس في معهده التاريخي الذي انبثق عن جامعة ماغدبورغ، والفريق الأكاديمي المضاد في روما الذي شَكَّله المؤرخ الكنسي والواعظ سيزار بارونيو لتأليف كتابه *«الحوليات الكنسيَّة»*[106]. وكذلك، فإنَّ تبيين إسحاق كازاوبون المُتْقَن للمتون الهرمسيَّة بوصفها تَزييفًا يونانيًّا-مسيحيًّا مبكرًا يرتدي ثوب الحكمة المصرية القديمة كان مدفوعًا -في جزء منه- بالرغبة في إحراج بارونيو، الذي أقرَّ مع جميع العلماء الآخرين أصالة [هذه المتون] منذ الزمن الذي أدَّت فيه ترجمة مارسيليو فيتشينو والوَلَع بهذه المتون إلى إحياء النصوص الهرمسيَّة في سبعينيات القرن الخامس عشر[107]. وكما تشير هذه الأمثلة القليلة عن الحِراك الفكري لجامعات عصر الإصلاح، سيكون من الخطأ اعتبار قيودها الطائفية أو المذهبيةَ قيودًا على السعي وراء معرفة جديدة، بل كانت بمثابة الرادع والعائق أو العِلَّة التي توجب ذلك، وبطرائق سيتبيَّن أنَّها مهمة للغاية.

كانت الأهداف المتضافرة للاهتمامات الرعوية والهيمنة السياسية تعني أنَّ بعض مجالات البحث كانت محظورة في الواقع. ومن الأهمية بمكان أنَّ الأسئلة المهمَّة حول القضايا الأساسية المتعلقة بالحقول المعرفية ذات الامتيازات السياسية، أو علم اللاهوت، لم يكن من الممكن السعي وراء الإجابة عنها في الجامعات. في الأخير، ما أبقى اللاهوت معزولًا في مؤسسات التعليم العالي هو ممارسة الحُكَّام الطائفيين والمذهبيين للسلطة؛ وهذا أمر مفهوم، مع الأخذ في الاعتبار ما تبعه من مجرد اقتراح لمناقشة المفاهيم المُضَلِّلة عن صكوك الغفران في أواخر عام 1517[108]. نتيجة لذلك، لم يتم تناول القضايا التي أثارها أمثال فالا، ولوفيفر، وإيراسموس في الأجيال السالفة؛ بل جرى تأجيلها. كما لم تكن هناك روابط منهجية مُنظَّمة في الجامعات لإجراء استقصاء نَسَقِيّ حول العلاقة بين الحقيقة المسيحية (مهما كان تعريفها) والماضي البشري أو العالم الطبيعي، حتى مع تراكم المعارف الجديدة من جميع أنحاء العالم بشكل متزايد خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر. وفي عالَم مسيحي مُنقَسِم، كان لدى معظم اللاهوتيين أمور أكثر أهمية ليقلقوا بشأنها: معرفة حَقِّ اللهِ وخلاص النفوس؛ لذلك كَرَّسَ المئات منهم طاقة هائلة أثناء عملهم للجدل العقائدي، سعيًا لدحض الخصوم النافرين، إذ تحوَّلت المناظرات الشفاهيَّة في كليات اللاهوت في العصور الوسطى داخل الكنيسة الرومانية إلى نصوص ومطبوعات جدليَّة مستمرة عبر الانقسامات الطائفية والمذهبية. ومثل جميع القرارات البشرية، كان لهذا القرار تكلفة بديلة: فالوقت الذي مَضى في الجدل العقائدي هو وقت لم يَمضِ في مواكبة المعرفة الجديدة، أو وقت مَضى في السعي لفهم علاقة الله بكل الأشياء.

ومع ذلك، في تفسير الأرثوذكسية، وصيانة النفوس، والصراع مع الخصوم، والتخلي عن سعي اللاهوت إلى جمع الحقائق عن الله والخلق، كان اللاهوتيون اللوثريون والمصلحون والكاثوليك يعيشون في ملاذٍ واهنٍ، أباحت لهم أسواره بتجاهل الأسئلة غير المطروحة التي تكمن وراء ادِّعاءاتهم بشأن حقيقة الكتاب المقدَّس بوصفه كلمة الله الموحَى بها مِن لَدُنه. ماذا يعني هذا بالضبط فيما يتعلق بازدهار المعرفة الإنسانويَّة والمعرفة العِلمية؟ بالنظر إلى أنَّ اللوثريين والبروتستانت المصلحين قد جعلوا الكتاب

المقدَّس وحده الأساس الذي يرتكزون عليه للوصول إلى الحقيقة المسيحية الخالصة، فقد جعلوا أنفسهم مُتهيئة بشكل خاص للأسئلة التاريخية والفلسفية حول منبع هذه الحقيقة ووثوقيتها. كان اللاهوتيون البروتستانت مُكتفين في الأصل بالنص اليوناني للعهد الجديد بمجرد أن نَشَرَ روبرت إستيان *«الطبعة الملكية»* في عام 1550، وهي نسخة مُنَقّحة من نص إيراسموس بالإضافة إلى *«النص المقبول»* (*Textum receptum*) الذي نشره أخوان من عائلة «إلزفير» في عام 1633. ومثل نزوع بعض البروتستانت لتخيُّل أنَّ اللاهوت يتميَّز بالديمومة الفكرية بدون الميتافيزيقا، لم تستمر هذه القناعة طويلًا: فعلى أمل استعادة النص الأصلي، أعادَ جون مِيل (1645-1707) نشر *«الطبعة الملكية»* دون تنقيح في عام 1707 في عمل ضخم من المعرفة الواسعة باللغة اللاتينية، لكنه اشتمل على ثلاثين ألف من المتغيِّرات النصيَّة بناءً على اِطّلاعٍ دقيق على ما يقرب من مائة مخطوطة باللغتين اليونانية واللاتينية. وقد استخدم إيراسموس ست مخطوطات يونانية، لم يكن أي منها قبل القرن العاشر، بينما استخدم إستيان أربع عشرة مخطوطة[109]. وكانت «الفولجاتا» هي الترجمة اللاتينية للكتاب المقدَّس، لكنَّ المخطوطات التي استندت إليها لم يتجاوز تاريخها القرن الرابع. وبحلول الوقت الذي ظهر فيه إنجاز مِيل المعرفي، كانت البيئة الفكرية في إنجلترا تشمل النيوتونيين والربوبيين وجميع أنواع البروتستانت في أعقاب قانون التسامح لعام 1689. إذن، ما هي علاقة كلمة الله بالمخطوطات الكتابيَّة (غير الأصلية)، وادِّعاءات الحقيقة العقائدية (المتنافِسة)، وادِّعاءات المعرفة التجريبية البروتستانتية (المتباينة)؟

كانت هذه القضايا أقل إرباكًا للمفكرين الكاثوليك في الحقبة الحديثة المبكرة لأنَّ مسيحيتهم لم تكن مبنيَّة على الكتاب المقدَّس وحده بمعزل عن تقاليد الكنيسة، قبل الإصلاح أو بعده[110]، ومن ثمَّ، لم يكن هناك قطُّ نفس التهديد المتمثِّل في إدراج الكاثوليكيَّة في العلوم الكتابية النقدية، على الرغم من أنَّ بعض قادة الكنيسة واللاهوتيين قد اعتقدوا (أو تمنَّوا) أنَّهم يستطيعون تجنُّبها وتفادي القضايا التي أثارتها. وبعد نقاش حاد أظهرَ دعمًا كبيرًا للدراسات الكتابية الإنسانويَّة في البِنيَّة الإكليروسيَّة، تعاملَ الأساقفة في مَجْمَع ترينت مع هذا الانشغال الخاص بطريقة بسيطة ومعتدلة في عام 1546؛ ولَمَّا أقروا بأنَّه كانت هناك أسئلة عِلمية مشروعة حول الترجمة اللاتينية للكتاب المقدَّس (الفولجاتا)،

أعلنوا، بلغة لاتينية كلاسيكية متناقضة ومُتردِّدة بصورة لافتة للنظر أنَّه: «يجب اعتبار [هذه الترجمة] أصلية» و«التعامل معها بوصفها أصلية في الدروس العامة، والمناظرات، والخُطب والمواعظ، والتفسيرات والشروحات»[111]. وقد أظهرت العلوم الإنسانيَّة أنَّها لم تكن خالية من الإشكاليات، لكنَّ الترجمة اللاتينية للكتاب المقدَّس (الفولجاتا) حرست ممارسة الإيمان «طيلة قرون عدَّة» ضمن تقليد لَعَنَ صراحةً عقيدة «الكتاب المقدَّس وحده»، وجَمَعَ قادته منذ أكثر من ألف عام أسفار الكتاب المقدَّس في المقام الأول. ومن ثمَّ فإنَّ الترجمة اللاتينية للكتاب المقدَّس (الفولجاتا) كانت كافية لهذه الغايات المحدَّدة، على الرغم من الإدانات البروتستانتية المستمرة، حتى أسفرت معرفة جديدة عن نسخة مُنَقَّحَة، أعقبها بعد عقود النسخة السيكتوسية الرديئة عام 1590 (نسبةً إلى البابا سيكتوس الخامس) والنسخة الكلمنتيَّة الجيِّدة (نسبةً إلى البابا كليمنت الثامن) عام 1592[112].

في هذه الفترة، استمر الكاثوليك في ممارسة الإيمان الذي ازدهر في إيطاليا في القرن السابع عشر وإسبانيا وهولندا الإسبانية وألمانيا الكاثوليكية وكذلك في فرنسا بعد مرسوم نانت في عام 1598. وقد ظلَّت المسيحية، كما كانت قبل الإصلاح، طريقة حياة مشتركة قائمة على تعاليم المسيح، مُصَدَّقة بقيامته، مَورُوثة من خلال الشهادة، ومُتجسِّدة في كنيسته. لكنها افتقرت إلى الاكتشافات الثورية -مثل الأدلة القاطعة والمدعومة على نطاق واسع من القرنين الأول والثاني بأنَّ جميع نصوص العهد الجديد كانت تحريفات مُتعمَّدة- ولم يكن من المحتمل تغيير تعاليمها المركزية من خلال النتائج العلمية لفقهاء اللغة الكتابيين، على الرغم من الحساسية الشديدة من العلماء الكاثوليك في حقبة ما بعد المجمع الترايدنتيني تجاه الهجمات العلمية البروتستانتية أو شكوك الرقباء الكنسيين بشأن المعرفة الهرطقيَّة داخل الكنيسة. كما أنَّ المعرفة التشاركية المباشرة لرخاء الإنسان في الممارسة المشتركة للفضائل لم تفسد وتندثر، بل ظلَّت قائمة -كما كانت- على أساس التجربة المباشرة. وكما قال أوغسطين، بغض النظر عن انغماسه في الكتاب المقدَّس واصطباغه به واستغراقه فيه، فإنَّ الإنسان الذي يثبت في الإيمان والرجاء والمحبَّة لا يحتاج إلى الأسفار المقدَّسة إلَّا بغرض تعليم الآخرين؛ وهو أمرٌ أدركه جيدًا نيكولاس هيرمان، المعروف بالأخ لورانس، الذي كان يعمل خادمًا في مطبخ دير الكرمليين الحُفاة في باريس

في أواخر القرن السابع عشر[113]. وبالإضافة إلى الممارسة المشتركة للفضائل، لم يكن مركز الحياة المسيحية هو قراءة الكتاب المقدَّس أو الكتاب المقدَّس نفسه، بل ليتورجيا الكلمة والإفخارستيا في إعادة تقديم محبَّة المسيح المتفانيَّة، مثلما أدركَ علماء الكتاب المقدَّس الكاثوليك في القرن السابع عشر أمثال جان موران (1591-1659) وريتشارد سيمون (1638-1712) عندما احتفلوا بالقدَّاس بصفتهم خطباء ووُعَّاظ فرنسيين[114]. وفيما يخص الليتورجيا، لم يكن المرء بحاجة إلى إنجيل كامل، ولا إلى معرفة كتابيَّة بسيطة، بل إلى قِس وكتاب مقدَّس مُنَظَّم من الناحية الليتورجية في كتاب القُدَّاس.

لقد أثبتت الافتراضات الكاثوليكية الأخرى في الحقبة الحديثة المبكرة حول الكتاب المقدَّس فيما يتعلق بأنواع مختلفة من المعرفة أنَّها افتراضات خطيرة وعُرضة للتقويض. والأهم من ذلك كله أنَّ القادة الكاثوليك فشلوا في إدراك أنَّ معرفة الانتظامات الطبيعية لم تكن عِلمًا استدلاليًّا قائمًا على نصوص مرجعيَّة، وكان إصرارهم على أرسطو كأساس للفلسفة الطبيعية الأكاديمية لا يزال صالحًا من الناحية الفكرية في بداية القرن السابع عشر، غيرَ أنَّ غايته وقفت حجر عثرة أمامه. وفي عام 1615، قَدَّمَ الرجل العاميِّ المُتَدَيِّن جاليليو بديلًا فكريًا بَشَّرَ -ويا للمفارقة- بموقف تَبَنَّتْهُ الكنيسة الرومانية بعد قرون، وتتبنَّاه اليوم بشكل أساسي، وذلك عند التفريق بين الطابع والغايات المتباينة للكتاب المقدَّس من جهة، والاستقصاء التجريبي في الطبيعة من جهة أخرى. لكنَّ حُجَّة جاليليو، على الرغم من كونها غير خطيرة في هدفها لإظهار أنَّه «لا يمكن لحقيقتين أن يكونا متناقضتين»، فإنَّها تطرَّقت إلى قضايا مركزية في التفسير الكتابي الذي كان حِكرًا على اللاهوتيين في وقتٍ جعل الإصلاح السلطات الكاثوليكية مُتَيَقِّظة لمخاطر الفردانيَّة التفسيرية لما يقرب من قرن من الزمان[115]. لذلك، أغلقَ اليسوعي روبرت بيلارمين وزملاؤه في محاكم التفتيش الباب الذي حاول جاليليو فتحه، على الرغم من أنَّه في البداية حدث ذلك فقط من خلال «لجنة الفهرسة» للبحث في الكتب وتحريمها إذا كانت خطرة على الدين، ودون الإشارة إلى جاليليو نفسه، وأدانوا الكوبرنيكوسيَّة (نسبةً إلى نيكولاس كوبرنيكوس) في عام 1616، على الرغم من أنَّ بيلارمين، متوافقًا مع جاليليو وأوغسطين، اعترفَ بأنَّه في حال اكتشاف دليل قاطع لدعم مركزية الشمس، «فسيتعيَّن على المرء أن يشرع في تفسير الأسفار المقدَّسة -التي تبدو

متناقِضة- بعناية كبيرة، ويقول إنَّنا لا نفهمها عِوضًا عن أنَّ ما بَيَّناه باطل ومَضَلِّل»[116].

إنَّ الانقسامات الدينية بين الكاثوليك واللوثريين والبروتستانت المصلحين جعلت ادِّعاءات الحقيقة المتنافِسة ذات أهمية جوهرية في جامعاتهم، ونتيجة لذلك نشأ لاهوت معزول فكريًا ومُفَضَّل سياسيًا لأنواع مختلفة من السقوط والانحطاط؛ فكانت حماية هذا اللاهوت هي سبب ضعفه في الأصل. بالإضافة إلى ذلك، غَيَّرَ الإصلاح جذريًا طبيعة واحدة من أهم المؤسسات التعليمية في أوروبا في أوائل القرن السادس عشر، أي جمهورية الآداب. وكما رأينا، كان ثمة أعضاء بارزون في «جمهورية الآداب الدينية» في السنوات التي سبقت الإصلاح منشغلين بتجديد الإيمان والحياة المسيحية[117]؛ إذ أنَّه من خلال رفض سلطة الكنيسة الرومانية والكثير من المسيحية في العصور الوسطى، دَفَعَ الإصلاح جمهورية الآداب في اتجاه علماني: فعوضًا عن أن تكون شبكة تُركِّز على إحياء العالم المسيحي، صارت ملاذًا من الأمور الدينية المثيرة للانقسامات والاضطرابات والصراعات[118]. لا غَرْو، إذن، أنَّ إسحاق كازوبون كان مَهمُومًا في العقد الأول من القرن السابع عشر «من أنَّ الخلافات الدينية شديدة الوطأة في عصره كانت تُهدِّد جمهورية الآداب ونسيج العالم المسيحي نفسه»[119]. والحق أنَّ نسيج العالم المسيحي الاجتماعي والسياسي والثقافي كان مُمزقًا بالفعل وقتئذ، واستمر كذلك طيلة عقود عديدة. بيدَ أنَّ جمهورية الآداب صمدت، لكنها لم تعد قادرة على الاستمرار مع عِلة وجودها الإيراسميَّة، على الرغم من أنَّ أعضائها ناقشوا أشياء كثيرة وكان بإمكانهم الاستمرار في تعلُّم -بل وتعلَّموا- الكثير من بعضهم البعض على الرغم من خلافاتهم الطائفية والمذهبية. ببساطة، لم تكن المسائل اللاهوتية الخلافية المعنيَّة في تلك الخلافات من بين الموضوعات المطروحة على الطاولة. ونظرًا لأنَّ العقيدة المسيحية والمعرفة التجريبية كانتا محل نزاع مستمر منذ عشرينيات القرن السادس عشر، فقد استطاعت جمهورية الآداب أن تستوعب جميع أنواع التبادل الفكري باستثناء تلك المتعلقة بالمسائل الخلافية في اللاهوت والادِّعاءات المقابلة للمعرفة التجريبية المسيحية، التي سلَّطت الضوء على فرادتها -وطابعها الإشكالي- بالمقارنة مع أنواع المعرفة الأخرى.

من ناحية أخرى، إذا نظرنا إلى الغاية الجوهرية لجمهورية الآداب الإيراسميَّة

-تجديد الإيمان والحياة المسيحية داخل الكنيسة الرومانية- فلا يمكن اعتبار التجسيدات اللاحقة لجمهورية الآداب خليفة لها على وجه التحديد؛ بل بالأحرى الشبكة العالمية للمتخاطبين اليسوعيين من منتصف القرن السادس عشر حتى القرن الثامن عشر، التي شارك أعضاؤها الكثير من الاكتشافات الجديدة بالإضافة إلى الالتزام تجاه الكنيسة الرومانية[120]. وعلى الرغم من رفض الكنيسة الرومانية بين البروتستانت واللوثريين المصلحين والمتعلِّمين، لم تكن الأمور الدينية أقل أهمية في شبكة التخاطب العالمية التي تَشكَّلت فيما بينهم؛ حيث اضطلع ميلانكتون وهنريك بولينجر وثيودور بيزا، على سبيل المثال، بأدوار مركزية في القرن السادس عشر، وكتبوا آلاف الرسائل فيما بينهم[121]. ولكن عندما سعى المشاركون من شبكات اليسوعيين أو البروتستانت من الإصلاحيين الحاكميين إلى البحث والاستقصاء في جمهورية الآداب [مجتمع المثقفين] الأوسع، كان لِزامًا عليهم استبعاد المسائل الخلافية في العقيدة المسيحية والمعرفة التشاركية، واستلزم التواصل بين الطوائف والمذاهب وإنتاج المعرفة نوعًا من التَأَدُّب لم يمنع المجادلات فحسب، بل ساعد على تهميش اللاهوت والمعرفة التجريبية المسيحية. وصار من سوء الأدب الحديث عن مثل هذه الأمور في سياقات معينة؛ إذ ازدهرت جمهورية الآداب من خلال الأدب[122]. وفي ظلِّ استمرار الإصلاح، أصبحت جمهورية الآداب ساحة واسعة وذات نفوذ ثقافي عزَّزَ فيها الخلاف الديني -عن غير قصد- عَلْمَنة المعرفة من خلال الفصل الضمني بين الشواغل الدينية وغير الدينية.

وبالإضافة إلى تحوُّل جمهورية الآداب، شَهِدَ عصر الإصلاح انتشارًا واسعًا لمواقع أخرى مُخصَّصة لطلب المعرفة، بمعزل عن الجامعات التي أدَّى فيها تفضيل اللاهوت إلى تقييدها. وظهرت معاهد التعليم والمجتمعات المدنية المحلية المخصَّصة للفلسفة والشِعر العامي أو الأدب الذي ظهرَ أولًا في المدن الإيطالية، ثم انتشرَ في أماكن أخرى، منها إسبانيا والإمبراطورية الرومانية المقدَّسة[123]. وأصبحت البيوت الخاصة أماكن يسعى فيها الناس وراء التبادلات المعرفية بشكل مُكثَّف، كما هو الحال في منزل خبير الآثار والمفكر الفرنسي نيكولاس كلود فابري دي بيريسك (1580-1637) في مدينة بروفانس، أو حيث يتم تشريح الجثث البشرية، كما كان معروفًا عن عالم التشريح

أندرياس فيزاليوس (1514-1564) من بروكسل، أو حيث أظهر جامعو الأشياء الطبيعة والتاريخية في مجموعتهم النادرة، مثل الطبيب النَهِم للعلم والمعرفة يوليس الدروفاندي (1522-1605) في بولونيا، أو حيث بَنى الفلكيون المراصد على أسطح بيوتهم، كما فعل يوهانس هيفيليوس (1611-1687) في مدينة دانزيج الساحلية على بحر البلطيق[124]. كما انتشرت المختبرات الكيميائية في قصور النبلاء والأشراف خاصة في الإمبراطورية الرومانية المقدَّسة، حيث كان هناك كيميائيون مَهَرَة من النساء والرجال على السواء، بينما في إنجلترا، حَوَّلَت بعض السيدات النبيلات، مثل السيدة جريس ميلدماي (1552-1620)، غرف منازلهن إلى معامل تقطير دوائيَّة[125]. وفيما يخص «جانب العرض» وتوفير مصادر إنتاج المعرفة، اكتُشِفَت أماكن جديدة عندما لم تُقدِّم الجامعات أي فرص أو إمكانات أخرى، كما أظهر ريجيومونتانوس حينما أسَّسَ المرصد الفلكي والمطبعة في نورمبرغ في عام 1471. وفي ظلِّ محدودية الموارد، لم يتمكَّن الحُكَّام في الحقبة الحديثة المبكرة من مراقبة جميع هذه المساعي المُتشعِبَة والنافِرة وراء المعرفة داخل أراضيهم، لكنهم حاولوا جذب تلك المساعي مثل انجذاب البُرَادَة المعدنية إلى المغناطيس.

وفيما يخص «جانب الطلب» في سيرورة إنتاج المعرفة في عصر الإصلاح، قَدَّمَ الحُكَّام أهم مواقعها خارج الجامعات في الوقت نفسه الذي اعتمدوا فيه على الجامعات لنقل المعرفة وتدريب المهنيين والمتخصصين بطرائق أدَّت إلى النظام داخل أنظمتهم الطائفية والمذهبية. لم يكن هذا تناقضًا؛ بل كان يعني ببساطة أنَّ الجامعات لم تحقِّق جميع آمال الحُكَّام في الحقبة الحديثة المبكرة. لذلك، شَكَّلَ أصحاب السلطة نوعًا من التعايش لإنتاج المعرفة فيما بينهم وبين محبي المعرفة، الكادحين الذين يمكنهم تحصيل المعارف الجديدة، والذين تستهويهم عطايا الملوك. ومن جانبهم، اكتسب الحُكَّام المعرفة الجديدة من عملائهم المثقفين لخدمة رغباتهم في إدارة حياتهم ودولهم المذهبية، وقد كاد ذلك أن يكون بمثابة المجمع الصناعي العسكري في أواخر القرن العشرين، ولكن يمكننا أن نرى هنا سابقةً من الماضي البعيد للعلاقة الحديثة بين إنتاج المعرفة وسلطة الدولة. فمثلًا، في أوروبا في الحقبة الحديثة المبكرة، كانت أهم المواقع لهذا التعايش هي قصور الحُكَّام (وعلى نطاق أصغر، قصور النبلاء)، لا سيما من النصف الثاني من القرن السابع عشر،

ومعاهد التعليم؛ وكلاهما، بالإضافة إلى الجامعات وجمهورية الآداب، شغلوا جميعًا مكانةً بارزةً كمؤسسات تعليمية مهمَّة في أوروبا إبان الحقبة الحديثة المبكرة.

بطبيعة الحال، لم تكن قصور الملوك والنبلاء شيئًا مستحدثًا في عصر الإصلاح، بل كانت موجودة طيلة العصور الوسطى؛ ففي القرن الخامس عشر، كان أمراء عصر النهضة في إيطاليا قد استخدموا النمط الأوروبي في القصور وفي الكثير من الأشياء الأخرى، مما جَذَبَ العديد من الفنانين المُبدعين وعلماء الإنسانيات. لكن القرن السادس عشر جَلَبَ مسؤوليات وإمكانات جديدة؛ فالانقسامات الدينية التي أنتجها الإصلاح استلزمت ضرورات جديدة للدفاع العسكري وآفاق جديدة للحرب، كما رأينا، ولم تكن المخاطر عِلمية: فالتطبيق الملموس لأمور تبدو غير ماديَّة مثل الفلسفة الرواقية الجديدة ورَيْضَنَة الحركة الديناميكية، على سبيل المثال، يمكن أن تؤثِّر في ازدهار الدول في شكل جيوش أفضل انضباطًا وقذائف أكثر دقة[126]. وقد بَشَّرَ اكتشاف العالم الجديد بتدفق متزايد للمعرفة الجديدة إلى قصور الحُكَّام إبان الحقبة الحديثة المبكرة حول شعوب وحيوانات ونباتات غير معروفة ومن قارات مجهولة آنذاك[127]. وفي القرن السادس عشر، مَوَّلت أموال الحُكَّام الحملات التجارية والبعثات التبشيرية التي جلبت معها حقائق ومعارف جديدة وعينات من الأنواع البيولوجية المختلفة، وفرص امتلاك موارد معدنية قابلة للاستغلال ونباتات ذات قيمة طبية وعبيد للعمل بالسُخرة[128]. وفي ظلِّ وقوف الجامعات الطائفية المذهبية حجر عثرة أمام إعداد مهنيين ومتخصصين مَهَرَة والانتقال المحافِظ للمعرفة، جعل حُكَّام عصر الإصلاح قصورهم الموقع المُفَضَّل لإنتاج معرفة جديدة يمكن أن تخدم رغباتهم في النفوذ والسلطة وطاعة الله بشكل مختلف. إذن، لماذا لا يمكن أن تتعايش مهمة الاستقرار المنوطة بالتعليم الجامعي، التي تحرسها الأرثوذكسية، مع إنتاج معرفة جديدة مُتحرِّرة من قيود المناهج الدراسية والنصوص المرجعية؟ فيما يخص هذه النقطة الأخيرة (إنتاج معرفة جديدة)، كان بمقدور الحُكَّام جمع ومراقبة المواهب الفكرية، والمكتبات، والحدائق النباتية، والمراصد الفلكية، والمجموعات الطبيعية والتاريخية، والمختبرات في قصورهم الخاصة. وقد فعلوا ذلك[129].

لا غَرْو، إذن، أنَّ «الخبرة المتخصِّصة والمقاربات الجديدة ونقد التقاليد القديمة

تتجلَّى بوضوح في قصور الحُكَّام، على عكس الجامعات، كوسائل مناسبة لتحصيل المعرفة عن الطبيعة»[130]. ولا عجب، أيضًا، أنَّ قصور الحُكَّام في الحقبة الحديثة المبكرة كان لها دور مهم في مساعي وسِيَر العديد من الشخصيات المركزية في العلم الجديد الناشئ، من بينهم جاليليو الذي ترك منصبًا لتدريس الرياضيات في جامعة بادوفا من أجل العمل كفيلسوف وعالم رياضيات في قصر آل ميديشي في فلورنسا عام 1610، وعالمي الفلك تايكو براهي (1546-1601) ويوهانس كيبلر (1571-1630)، اللذين عَمِلا في القصر الفخم لرودولف الثاني في براغ[131]. ربما يكون الأمر الأكثر دلالة هو مجموعة المسهمين الرئيسيين في العِلم الجديد الذين لم يسبق لهم التدريس كأساتذة جامعيين: ليس فقط براهي وكيبلر، بل أيضًا كوبرنيكوس، وديكارت، وبيكون، ومارين ميرسين، وتوماس هوبز، وبليز باسكال، وروبرت بويل، وجوتفريد ليبنيز، وكريستيان هوجنس، وأنطوني فان ليفينهوك. بل إنَّ ديكارت وباسكال وبويل وليفينهوك لم يلتحقوا رسميًا بأي جامعة[132]. والنموذج الميكانيكي الجديد للطبيعة نشأ بالكامل تقريبًا خارج الجامعات، وكان بيير جاسندي هو المدافع الوحيد من الجيل الأول الذي شغل منصب أستاذ جامعي (في آكس أون بروفانس) قبل انتشار الديكارتية[133]. كما أنَّ الفلسفة الطبيعية الأرسطية في الجامعات لم تُنْتِج معرفةً جديدة يمكن للحُكَّام استخدامها، على الضد من الأساليب العملية والوصفية والتجريبية وجمع المعلومات في قصورهم. فلا غَرْو أنَّه عندما عبَّرَ فرانسيس بيكون في كتابه *«أطلنطة الجديدة»* عن رؤيته لبيت سليمان، وهو معبد طوباوي لإنتاج المعرفة في جزيرة بنسالم الخيالية في المحيط الهادئ، لم يكن هناك تشابه يُذكر مع أي جامعة معاصرة[134].

ومع ذلك، لم تكن جميع جامعات القرن السابع عشر متشابهة؛ فجامعة لايدن في الجمهورية الهولندية كانت هي الأكثر تأثيرًا في عَلْمَنة المعرفة، وهي «أكثر مؤسسات التعليم العالي إبداعًا في أوروبا إبان الحقبة الحديثة المبكرة»[135]. تأسَّست هذه الجامعة في عام 1575 في خضم الحرب ضد إسبانيا في عهد الملك فيليب الثاني، وكانت على النقيض من النمط السائد للجامعات الطائفية المذهبية وجذبت كبار العلماء، تمامًا مثلما قَوَّضَت الجمهورية الهولندية سيرورة المَذْهَبَة والتطييف التي ترعاها الدولة بطرائق أدَّت

إلى الازدهار التجاري. وفي غضون عشرين عامًا، أصبحت جامعة لايدن ثاني جامعة في شمال أوروبا (بعد جامعة بازل) توجد بها حديقة نباتية ومسرح تشريح، وهي مؤشرات عن الكليات الطبية المتطورة في القرن السادس عشر، وسرعان ما تفوقت على جامعة بادوفا بوصفها الجامعة الأوروبية الرائدة في التعليم الطبي[136]. وعلى الرغم من العدد الصغير نسبيًّا لطلاب اللاهوت والمعدل الكبير لأساتذة اللاهوت قبل عام 1587، كان اللاهوت حقلًا معرفيًّا مهمًّا في جامعة لايدن، لا سيما بعد أن أثار جاكوب أرمينيوس المعارضة غداة تعيينه في عام 1603 بآرائه الكتابيَّة المناهضة للكالفينية حول النعمة والإرادة الحرة، وكان اللاهوتيون بالجامعة في المركز الفكري في الجدل الاجتماعي والسياسي الواسع بين المُحْتَجِّين (الريمونسترانتيون) ومعارضيهم إبان المَجْمَع الكنسي بمدينة دوردريخت بين عامَي1618-1619[137]. ولكن في خطوة بَشَّرَت بالتقسيم والعَلْمَنة اللاحقين للمعرفة، لم يُسمَح للأرثوذكسية الإصلاحية بالسيطرة على بقية مناهج الجامعات، تمامًا كما لم يَسْمَح الحُكَّام قطُّ للكنيسة البروتستانتية الإصلاحية العامَّة المدعومة من الدولة بأن تصبح دين الدولة المفروض سياسيًّا. فمنذ البداية، كان أساتذة جامعة لايدن في حِلٍ من القَسَم باستثناء قَسَم الولاء السياسي، وابتداءً من 1578، تحرَّرَ الطلاب أيضًا من أي قَسَم مذهبي؛ حتى أنَّ بعض الكاثوليك كانوا يدرسون خارج كلية اللاهوت، مما دَلَّ على عدم تواشج اللاهوت مع الموضوعات غير اللاهوتية[138]. وباستثناء طلاب اللاهوت، الذين عاشوا في اماكن إقامة صغيرة داخل الكليات، كان طلاب جامعة لايدن يعيشون في مساكن مستأجرة في جميع أنحاء المدينة، ومن ثمَّ كانوا يفتقرون إلى الخبرة الاجتماعية المشتركة للأنظمة الدينية النمطية في العديد من الجامعات الأخرى[139]. وهذا دَلَّ على إمكانية فصل المعرفة التجريبية المسيحية، التي يجري صقلها وتعضيدها من خلال الصلاة والعبادة، عن أنواع المعرفة الأخرى. وبالنظر إلى طابعها الأقل طائفيَّة ومذهبيَّة، ودورها الأكثر تقييدًا في اللاهوت، أسهمت جامعة لايدن ومعها جامعات أخرى -جامعة هال، وجامعة غوتنغن، وجامعة إدنبره، وجامعة جلاسكو- بشكل أكثر قوة في عَلْمَنة المعرفة في القرن الثامن عشر[140]. لقد كانت هذه الجامعات من بين تلك المؤسسات في أوروبا إبان القرن الثامن عشر التي تَبَنَّت بشكل جوهري أفكار التنوير المختلفة ودمجتها بدلًا من مقاومتها.

وكلما دافع الحُكَّام عن المذاهب المتصارِعة في جامعاتهم وحَمُوا اللاهوتيين، قَلَّ استعداد اللاهوتيين أنفسهم للإجابة عن أسئلة حول كيف يمكن أن تتوافق ادِّعاءات الحقيقة المسيحية الخاصة بهم مع الكتلة المتزايدة باستمرار من المعرفة الجديدة التي يجري إنتاجها في أماكن أخرى. وفي منتصف القرن السابع عشر، كان ثمة تشاؤم فيما يخص الوضع المعرفي للاهوت والمعرفة المسيحية التجريبية؛ فقد أدَّت الخلافات المستمرة طيلة أكثر من قرن بين أنصار المذاهب المختلفة المُتعلِّمين في الجامعة إلى صعوبة حل الخلافات العقائدية أكثر مما كانت عليه في عشرينيات القرن السادس عشر. بل الأمر بعين الضد، إذ أظهرت البروتستانتية، التي كانت بلا قيود من جديد إبان الثورة الإنجليزية، أنَّها مُطلقة وغير محدودة وأبانت بغير لَبسٍ عن مجموعة مذهلة من الادِّعاءات حول طبيعة المعرفة التجريبية المسيحية بين واضعي إقرار إيمان وستمنستر (1646) من البروتستانت المصلحين، أمثال هنري دين من جماعة «المعمدانيّين الشموليّين» (General Baptist) (ومن ثَمَّ فهو أيضًا من الأرمينيانيين الخلاصيين)، وجيرارد وينستانلي من جماعة «الحفَّارون» (Diggers)، وجيمس نايلر من جماعة «الصاحبيون» (Quaker) [141]. ومثلما أدركَ أنصار كل جماعة، فإنَّ مبدأ عدم التناقض يعني أنَّه لا يمكن أن تكون جميع الادِّعاءات المتنافِسة صحيحة؛ لذلك لا يمكن أن ينتمي كل منها إلى المعرفة، كما لم يكن من الواضح كيف يمكن حل الخلافات طالما أنَّ كل مناصر يعمل كسلطة تأويلية في الواقع. لا غَرْو، إذن، أنَّ التعددية المسيحية المستمرة دفعت بعض المحلِّلين إلى استخلاص استنتاجات شكوكيَّة حول الدين نفسه، توافقت مع الإحياء القوي للبيرونيَّة والتيارات الفكرية النسبويَّة ذات الصلة في أواخر القرن السادس عشر ومطلع القرن السابع عشر[142]. ولا غَرْو أيضًا أنَّ مفكرين أمثال توماس هوبز وجون ويلكينز وجون لوك بدأوا بطراق متنوِّعة في التفريق بين مسألة الإيمان أو الاعتقاد والرأي وبين ما يمكن معرفته على أساس الملاحظة والعقل[143]، ولا تزال هذه التفريقات شائعة اليوم. وبغض النظر عن مناصريها أو مصدرها أو جوهرها أو أساسها، فإنَّ المعرفة التجريبية المسيحية على هذا النحو يجري اختزالها إلى محض رأي شخصي من قِبل هؤلاء المفكرين بطريقة توازي تنسيب العقيدة وفَرْدَنة المعتقد الديني. وقد أكَّدَ جون ميلتون، وهو راديكالي في هذه

المسألة كما هو الحال في مسائل أخرى عديدة، أنَّه إذا كان المرءُ «يؤمن بالأشياء فقط لأنَّ القسيس يخبره بذلك، أو أنَّ طائفته قرَّرت ذلك، دون معرفة أي سبب آخر؛ فعلى الرغم من أنَّ إيمانه صحيح، فإنَّ الحقيقة التي يتبنَّاها تصبح هرطقة»[144].

في منتصف القرن السابع عشر، كان من الواضح أنَّه على عكس طبيعة المذاهب المسيحيةِ المتصارِعة بلا نهاية والمعرفة التجريبية، فإنَّ المعرفة المكتَسَبَة من خلال الملاحظات والمشاهدات في الحدائق النباتية، وفي مسارح التشريح، والتجارب في المختبرات الكيميائية كانت معرفة مختلفة، لم تعتمد على لاهوت الفرد في العشاء الرباني أو تفسير رسالة بولس إلى أهل رومية، وبدت متماثلة في اسكتلندا البروتستانتية كما في إيطاليا الكاثوليكية؛ لقد كانت معرفة كَوْنِيَّة عمومية، وكانت نافعة أيضًا، كما كان من الممكن تطبيقها بشكل ملموس لخدمة رغبات الحُكَّام والرعايا على السواء، فهي «قادرة»، بتعبير بيكون، «على إنتاج تأثيرات قَيِّمَة، والإنعام على الإنسان من نفائس الدنيا التي لا تُعد ولا تُحصى»[145]. وقد كانت هناك احتمالات لحل الخلافات المتعلقة بهذه المعرفة من خلال العناية التجريبية المشتركة بالمسائل المطروحة، بغض النظر عن الآراء الدينية للفرد. وعلى الرغم من تجاوز غائية أوغسطين التقييديَّة عن الغرض من المعرفة، فإنَّ تركيز بيكون على زيادة الهيمنة على الطبيعة وتقليل المعاناة البشرية كان متوافقًا مع الافتراضات الأساسية للمسيحية في العصور الوسطى في حال كانت المعرفة المكتَسَبَة خاضعة للخير العام وازدهار الأفراد داخلها من خلال الممارسة المشتركة للفضائل الأخلاقية. ومع ذلك، كما رأينا، فمن خلال رفض الكنيسة الرومانية باعتبارها مجتمعًا أخلاقيًّا، عَجَّلَ الإصلاح بخلافات دائمة حول ماهية الخير، ومن ثمَّ، فقد أدَّى بشكل غير مباشر إلى محاولات فلسفية متجاوِزة للمذهبية والفِرَقِيَّة للإجابة عن السؤال؛ وهي محاولات عالِقة بالمثل، وجدت مكانها في الأخير إلى جانب الآراء الدينية المتعارِضة داخل أخلاق الحقوق الفردية الرسمية التي تحميها الدول الليبرالية الحديثة. بيدَ أنَّ الرغبة البيكونيَّة في الهيمنة على الطبيعة، عند دمجها مع الإيمان الهوبزيِّ (أو الهيوميِّ في القرن الثامن عشر) بشراهة الرغبات البشرية المناوِئة للغائيَّة، كانت رغبةً مناقضة للأفكار المسيحية التقليدية حول سؤال كيف كان من المفترض أن تخدم جميع أنواع المعرفة الأخرى المعرفة التجريبية في

الإيمان. لكن هذا الدمج سيكون مناسبًا تمامًا لخدمة النزعة الاقتنائيَّة السائدة والمقبولة داخل المجتمع للبروتستانت والكاثوليك المشاركين في الثورة العمَّاليَّة[146].

نتيجة لذلك، كما رأينا في الفصول السابقة، فإنَّه بحلول نهاية حرب الثلاثين عامًا والثورة الإنجليزية، أثبتت الصراعات الدينية-السياسية في عصر الإصلاح أنَّها باهظة التكلفة ومُدمِّرة ولا نهاية لها. فما الذي تحقَّق جرَّاء تلك الصراعات؟ لقد أحبطت عناية الله الحاكم تلو الآخر، وجميعهم فشلوا في تحقيق أهدافهم الأساسية بغض النظر عن معتقداتهم أو إخلاصهم. وتَبَيَّنَ أنَّ الالتزام بحق الله، مهما كان مفهومًا، مكلفٌ للغاية على مستويات عديدة، كما أدَّى الدمار والتفكُّك إلى كبح جماح الحَمِيَّة للقيام بجولات أخرى من الاشتباك العسكري المدفوع بشكل مُطْلَق بالالتزامات الدينية والادِّعاءات المتنافِسة عن المعرفة التجريبية المسيحية التي ارتبطت بها. وقد عزَّزت الاضطرابات الاهتمام بأنواع المعرفة التي قد تكون أقل إشكالية ومَشقَّة، والموجَّهة نحو أهداف كان من المحتمل أن يتشاركها المسيحيون المتخاصمون، مثل الملذات ووسائل الراحة التي اقترنت بامتلاك أشياء أكثر وأفضل. وعلى الرغم من رسوخ اللاهوت في معظم الجامعات، التي كان الحُكَّام بحاجة إليها لتدريب رجال الدين وغيرهم من المسؤولين لخدمة دولهم الطائفية والمذهبية، فإنَّ موقعه التفضيلي لم يَعُدْ واضحًا. والسؤال هنا ماذا فعل اللاهوتيون من أجل الحُكَّام في منتصف القرن السابع عشر؟ من جهة أخرى، فإنَّ ملاذهم الدائم جعل معظمهم أقل قدرة على التعامل من الناحية الفكرية مع سيرورة إنتاج المعرفة التي بدأت خارج الجامعات.

أهم المؤسسات الجديدة لإنتاج المعرفة في أواخر القرن السابع عشر، الجمعية الملكية في لندن (التي تأسَّسَت عام 1662) وأكاديمية الملكية للعلوم في باريس (1666)، استلزمت تفريقًا مُتروِّيًا بين علم اللاهوت والمعرفة العلمية. ونظرًا لأنَّ «المفهوم الجديد للطبيعة أصبح المجال غير المُتَنَازَع عليه بين الطوائف والمذاهب المختلفة»، فقد حظرت الأكاديميات -بالقصد والنية- مناقشة الأمور الدينية الشِقاقيَّة وركَّزت على اكتشاف المعرفة التجريبية الملموسة التي يمكن إثباتها[147]. لقد كانت أكاديمية باريس ذات طبيعة تعاونيَّة وأقل اعتمادًا على الرعاية الشخصية من قصور الحُكَّام أو الأكاديميات العلمية السابقة، وفي ظلِّ ارتباطها الوثيق بالتاج الملكي،

صارت نموذجًا للعديد من الأكاديميات العلمية الوطنية والإقليمية التي تأسَّسَت في أواخر القرنين السابع عشر والثامن عشر، بما في ذلك تلك الأكاديميات الموجودة في برلين (1700) وسانت بطرسبرغ (1724) وستوكهولم (1739) وغوتنغن (1751)[148]. كما أنَّ الأكاديميات العلمية الجديدة -والعديد من الأكاديميات الأدبية والإنسانويَّة التي أُنْشِئَت وازدهرت في القرن الثامن عشر- عَزَّزَت التباين بين مواقع إنتاج المعرفة والجامعات؛ إذ كانت الجامعة تدور حول التدريس بصفتها «فاعل النقل الثقافي»، أكاديمية علمية معنيَّة بالأبحاث التي تخدم رغبات البشر[149]. وقد أنتجت الأكاديميات معارف جديدة ونشرتها (خاصة من خلال ابتكاراتها في المجلات العلمية الدورية، بدءًا من ستينيات القرن السابع عشر)، بينما واصلت الجامعات تدريب الطلاب ليصيروا موظفين مدنيين[150]. ومع استثناءات قليلة نسبيًا، استمر اللاهوت المُعْتَمَد في البقاء بمعزل عن التحديات الفكرية التي تطرحها المعرفة الجديدة.

توضح الجامعتان الألمانيتان الجديدتان الأكثر تأثيرًا في القرن الثامن عشر، جامعة هاله (التي تأسَّسَت عام 1694) وجامعة غوتنغن (التي تأسَّسَت عام 1737)، بطرائق مختلفة العواقب شديدة الوطأة عندما وَسَّعَ الحُكَّام البروتستانت نطاقَ ما كانت جامعة لايدن رائدةً فيه، وقرَّروا التقليل من أهمية الأرثوذكسية اللاهوتية بدلًا من التشديد عليها. فالملك فريدريش الثالث هوهنزولرن، الذي كان يدرك حقيقة الصراع داخل البروتستانت باعتباره حاكمًا بروتستانتيًّا مُصلحًا للأراضي اللوثرية التي تَسبَّبت جامعاتها اللوثرية الأرثوذكسية (جامعة فرانكفورت أن دير أودر، وجامعة كونيغسبرغ، وجامعة دويزبرغ) في بعض المشكلات في الماضي، سعى إلى صياغة بديل في جامعة هاله من خلال تحالف مناهض للأرثوذكسية من النزعة التَّقَوِيَّة اللوثرية والعقلانيَّة، لكنَّ التحالف انهار بسبب الضعف اللاهوتي للتقوى. وفي بداية القرن الثامن عشر، جعل القِس الدؤوب، والباحث الكتابيّ، واللاهوتي أوجست هيرمان فرانك (1663-1727) من جامعة هاله بديلًا مزدهرًا وتَقَوِيًّا للجامعات الألمانية البروتستانتية والكاثوليكية الصغيرة والمتخلفة والفقيرة. لقد جعلت النزعة التَقَوِيَّة جامعة هاله أكثر حِرصًا على المعرفة التجريبية المسيحية مقارنةً بمعظم الجامعات الأخرى، حيث كان قادة مثل فرانك منشغلين بادِّعاءات الحقيقة

العقائدية مهما كانت محاولاتهم الظاهرية لتجاوز الصراع الطائفي والمذهبي. وبعد فصل الإيمان الراسخ في القلب والالتزام الشديد بفقه اللغة عن مجالات المعرفة الأخرى، لم يتمكَّن فرانك وزملاؤه من دحض التحديات العقلانية من الناحية الفلسفية؛ ومن ثمَّ، كانت السلطة هي الملاذ الوحيد لهم على غرار ما حدث في عصر الإصلاح. وعندما تحدَّث كريستيان وولف (1679-1754)، الفيلسوف العقلاني الألماني الرائد، بحماسة عن الأخلاق الكونفوشيوسية واستقلالية العقل الطبيعي في جامعة هاله في عام 1721، احتجَّ فرانك وزملاؤه أمام الملك فريدريش فيلهلم الأول، الذي عَزَلَ وولف من منصبه عام 1723، ولكن بعد أن خَلَفَ فريدريش العظيم والده في عام 1740، أعادَ وولف إلى منصبه، وتحت حُكم هذا الملك المستنير والمُعَمَّر في وسط أوروبا، تضاءلت النزعة التَقَوِيَّة في جامعة هاله بشكل متزايد لأنَّ كلًّا من التفسير الكتابي واللاهوت كانا خاضعين لافتراضات فلسفية عقلانية في النصف الأخير من القرن الثامن عشر[151].

كان أحد أوائل خريجي جامعة هاله هو المستشار الخاص في هانوفر، جيرهارد أدولف فون مونشهاوزن، الذي أسَّسَ في عام 1737 جامعة غوتنغن بموافقة جورج الثاني دوق هانوفر وملك إنجلترا آنذاك. وفي أعقاب قضية وولف وعلى النقيض من جامعة هاله، دفعت جامعة غوتنغن منذ البداية «عِلم اللاهوت إلى أدنى منزلة شغلها هذا الحقل المعرفي، حتى تلك المرحلة، في أي جامعة أوروبية». وشدَّدت عوضًا عن ذلك على كليات الفلسفة (التي لم تعد فنًا من الفنون) والقانون، التي انجذب إليها أساتذة بارزون عن طريق الرواتب المُجزية والالتزام المقصود بالمسيحية التوفيقية، اللوثرية بدرجة ما، التي تَجنَّبت الصراع اللاهوتي والعقلانية المناهضة للدين. وكان الهدف الأسمى للجامعة هو تقديم خدمة مفيدة للدولة[152]؛ ونظرًا لأنَّ الدين كان يُمثِّل إشكالية من هذه الجهة، فقد كان لا بُد من تدجينه، كما أدركَ مستشار مونشهاوزن المُقرَّب، عالم اللاهوت والمؤرخ الكنسي يوهان لورينز موسايم (1693-1755)، والباحث الكتابيّ الذي تأثَّر به بشدَّة، يوهان ديفيد ميخائيليس (1717-1791) الذي دَرَّسَ في كلية الفلسفة بدلًا من كلية اللاهوت[153].

وبعد رفض ادِّعاءات الحقيقة الخاصة بالكاثوليكية الرومانية القائمة على تقليد مرجعيٍّ، والاعتراف بأنَّ الخلافات العقائدية الشِقاقيَّة داخل البروتستانتية كانت لا يمكن

حلها بين أتباع مبدأ «الكتاب المقدَّس وحده»، اِعْتَقَدَ موسايم وميخائيليس وآخرون في جامعة غوتنغن أنَّهم رأوا في المعرفة نفسها طريقة لتجاوز المآزق والأزمات. وأغوت الجامعة -بالقصد والنية- (وبنجاح) الطلاب من طبقة النبلاء، بما في ذلك البروتستانت المصلحين وحتى الكاثوليك، من خلال منهج مبتكر لا يشمل فقط التاريخ والسياسة والفيزياء والتاريخ الطبيعي وعلم النفس واللغات الحديثة، بل يشمل أيضًا المبارزة وركوب الخيل والرقص. أمَّا من الناحية التعليمية، فقد خُصِّصَ مجلس دراسة فقه اللغة الكلاسيكية الشهير في جامعة غوتنغن لعرض ومناقشة الأبحاث العلمية؛ وهي فكرة جديدة، في حقل معرفي يختلف عن المساعي ذات التطلعات البيكونيَّة في الأكاديميات العلمية، تتعارض مع الفصل طويل الأمد بين طلب المعرفة ونقلها في أوروبا إبان الحقبة الحديثة المبكرة. في جامعة غوتنغن، حدث تلاقح لعملية الدمج بين طلب المعرفة ونقلها من خلال المجلة العلمية (التي تأسَّسَت عام 1739) والتي أشرفت عليها جمعية العلوم بالمدينة (1751). لقد كان الغرض من طلب معرفة جديدة في الجامعات هو خدمة الدولة الهانوفريَّة، ولكن دون التخلي عن هدف تدريب موظفين مدنيين نافعين. وقد تبنَّى فيلهلم فون هومبولت، أحد الخريجين الرائدين في مجلس دراسة فقه اللغة، هذه الفكرة مع زملائه المؤثِّرين وأخذها في اتجاهات غير بيكونيَّة عندما حصل على فرصته في عام 1810 في جامعة برلين الجديدة في بروسيا؛ وهناك، تفاقمت سيرورة عَلْمَنة المعرفة.

لقد كان أسلافهم محمِّيين بدرع مؤسسي وأيديولوجي منذ مطلع القرن السادس عشر، ومُحصَّنين طيلة فترة طويلة في الجامعات الطائفية والمذهبية من عالَم إنتاج المعرفة الواسع، بل كان بعض اللاهوتيين في القرن الثامن عشر في وضع يسمح لهم بالرد على الانتقادات العقلانية لتأكيداتهم أو تأكيدات الدين المُوحَى به على وجه العموم، وكان معظمهم يفتقرون إلى الأدوات الفكرية ليدركوا كيف أنَّ ادِّعاءاتهم المتعلقة بالحقيقة العقائدية يمكن أن تتواشج مع الفيزياء النيوتونيَّة، والأدلة المتزايدة على أنَّ كوكب الأرض أقدم بكثير من رئيس الأساقفة جيمس آشر، أو وجود شعوب سبقت السرديات المختلفة عن قصة الخَلْق في سفر التكوين[154]. كما لم يكن العديد من اللاهوتيين في الجامعات في وضع يسمح لهم بالتفريق بين المكاسب التجريبية التي لا جدال فيها

للمعرفة الجديدة وبين المعتقدات الميتافيزيقية والأخلاقية والتاريخية المُتحيِّزة التي دائمًا ما يدمجها أنصارها المستنيرون مع هذه المعرفة ويطورونها، تحت راية «العقل» المُربِكة والمتداخلة أيديولوجيًا. وفي أواخر القرن السادس عشر، اعتمدَ نقد يوهان جورج على كتاب كانط *«نقد العقل المحض»* في هذه المسألة، وأدركَ مارتن جيربرت (1720-1793)، رئيس ديرسانت بلاسين البينديكتيني، الحاجة إلى إحياء نقدي للاهوت المدرسيِّ الكاثوليكيِّ فيما يتعلق بمكاسب المعرفة الجديدة، التي لم تتضمن أفكار لوك، أو وولف، أو كانط الفلسفية التي اعتنقها بعض معاصريه البينديكتيين الألمان بحماس شديد[155]. وانتقدَ العالِم البينديكتيني الألماني الآخر، أنسيلم ديسينج (1699-1772)، نظريات القانون الطبيعي في حقبة ما بعد هوجو جروتيوس، وصمويل بوفندورف، وكريستيان وولف، والافتراضات والمقاربات العقلانية التي افترضوها سلفًا، على عكس تقليد القانون الطبيعي للكاثوليكية[156]. لكنَّ مثل هذه البصيرة والفِطنَة كانت نادرة بين المعاصرين، تمامًا مثلما كان باسكال نادرًا واستثنائيًّا بين المثقفين الرائدين في رفضه النزعة العقلانية لتصوُّر الإله السائدة بين الفلاسفة في منتصف القرن السابع عشر.

بالإضافة إلى ذلك، لم يكن معظم اللاهوتيين مُهَيئين فكريًّا للاعتراف بالافتراضات الكامنة في تدجين ادِّعاءات الحقيقة المسيحية الموروثة من قِبل علماء يسعون إلى صياغة بدائل جديدة؛ إذ كان على المرء أن يمتلك قدرًا كبيرًا من العِلم والمعرفة من أجل مجرد التعاطي مع المفكرين البارزين في مجالاتهم، وبعض علماء اللاهوت في جامعاتهم أو أكاديمياتهم أو معاهدهم الدينية -وقلة من البروتستانت أو الكاثوليك الطائفيين والمذهبيين- الذين يمتلكون القدر اليسير من العِلم، ناهيك عن محاججتهم، على الرغم من وجود بعض الاستثناءات مثل الفيلسوف الدؤوب جوناثان إدواردز في إنجلترا الجديدة (1703-1758)، أو المؤرخ الموسوعي والكاهن الإيطالي لودوفيكو أنطونيو موراتوري (1672-1750)، أو العالِم اليسوعي المُبدِع روجر جوزيف بوسكوفيتش (1711-1787)[157]. لقد كان اللاهوتيون الكاثوليك في القرن الثامن عشر الذين اشتبكوا مع الأفكار الفلسفية الجديدة -سواء كانت أفكار مالبرانش أو لوك أو وولف أو كانط- يميلون إلى جعل اللاهوت تابعًا لهم، سواء بين اليسوعيين الفرنسيين في ثلاثينيات وأربعينيات القرن الثامن عشر أو

البينديكتينيين الألمان في سبعينيات وثمانينات القرن الثامن عشر[158]. كما أراد موسايم البروتستانتي «أن يكون علماء اللاهوت قادرين على الاعتماد على جميع مجالات المعرفة لحراسة الدين نفسه»؛ ومقصوده بكلمة «الدين»، على الضد من الربوبيَّة أو الإلحاد، يشبه إلى حد بعيد لاهوت لوثر، ناهيك عن ادِّعاءات الحقيقة المسيحية في العصور الوسطى[159]. لم تكن هذه النصيحة لعلماء اللاهوت بسيطة ومتأخرة عن أوانها فحسب، بل إنَّ المعرفة المُكْتَسَبَة على هذا النحو كانت تُسْتَخدم بالاقتران مع التزامات جديدة، ولغايات جديدة، ومع أخذ المُثُل الاجتماعية الجديدة بعين الاعتبار. فعندما نشر علماء الكتاب المقدَّس، أمثال يوهان سالومو سيملر (1725-1791)، وميخائيليس، ويوهان جوتفريد أيشهورن (1753-1827) أفكارًا جديدة مثيرة حول التكوين والطابع المُعقَّد للنص الكتابيِّ باعتباره نِتاجًا ثقافيًّا لـ«ماضٍ سحيق وميت»، كان هناك عدد قليل جدًا من اللاهوتيين الذين لديهم المعرفة اللازمة للتفريق بين المدارك اللغوية والافتراضات الفلسفية[160].

لا يمكن أن تكون المَشَقَّة وحدها كافيةً لفهم ما كان متضافرًا مع النقد التاريخي أو «النقد الأعلى» الجديد والمؤطَّر بسياقات معيَّنة على نحوٍ غير مسبوق للكتاب المقدَّس: التزام أيديولوجي بإنشاء تاريخانيَّة لماضي الكتاب المقدَّس تشبه الثقب الأسود. فالعلماء سيكونون هم الحُكَّام المنوط بهم تحديد ما يُسمح له بالتفلُّت من هذا النقد، وبشروط مَن. بالتأكيد لا شيء يمكن أن يتحدى رغبات البشر في الحاضر، بما في ذلك أفعال الله المزعومة في التاريخ، المُسَجَّلة في مجموعة من النصوص المكتوبة، والمُجَمَّعَة من قِبل بشر غير معصومين من الخطأ داخل ثقافتهم القومية الخاصة في مرحلة بدائية من التطور البشري[161]. ولن يستطيع جوتهولد إفرايم ليسينج القفز عبر «الخندق الفسيح والوعر» بين الادِّعاءات التاريخية من جهة، وبين الحقائق الأخلاقية والميتافيزيقية من جهة أخرى، ولن يُسْمَح لأحد بعبور الهُوَّة بين الحاضر والماضي القديم إلَّا بشروط حُرَّاس عِلم العصور القديمة[162]. من الناحية العملية، كان هذا بالضبط ما سعى سبينوزا إلى تحقيقه في كتابه *«رسالة في اللاهوت والسياسة»* (1670)، وإن كان بوسائل مختلفة[163]. وعلى غرار الخلط الشائع بين التعدديَّة والنسبيَّة، فإنَّ الافتراض بأنَّ التاريخانيَّة النقديَّة تؤدي حتمًا إلى شكوكيَّة مُدَمِّرة سيصبح افتراضًا مركزيًّا في سيرورة عَلْمَنة المعرفة، والتجربة ذات الصلة المتمثِّلة في

«ضياع إيمان المرء»، وهذا بمثابة طقس عبور افتراضي بين العديد من طلاب ومثقفي القرن التاسع عشر. وعلى الرغم من كثرة الأدلة المضادة، فلا يزال هناك إيمان سائد اليوم بالعلاقة المتأصلة والمزعومة بين التاريخانيَّة والشكوكيَّة منزوعة القداسة[164].

لم يستطع معظم اللاهوتيين إدراك كيف أنَّ تكوين «الإنجيل الأكاديمي» و«إنجيل التنوير» كان يحل محل الكتاب المقدَّس في خدمة الأيديولوجيات الجديدة عن الذات، والمجتمع، والدولة؛ لأنَّ جميعهم تقريبًا تَبنَّوا -دون وعي منهم- معتقدات ميتافيزيقية تواطئية مشتركة مع علماء الكتاب المقدَّس العقلانيين[165]. ومع تقدُّم العِلم، كان ثمة اعتقاد شائع بأفول نجم الإله. لا شك أنَّ العِلم كان يتقدَّم، على الرغم من أنَّه ليس بنفس المعدل الذي كان عليه في القرن التاسع عشر أو حتى التقدُّم العظيم في القرن العشرين. لم يكن نيوتن نفسه ربوبيًا، ولكن مع بَدَاهَة التواطئيَّة الميتافيزيقية، قدَّمت فيزياء نيوتن للربوبيَّة أساسًا معقولًا، تمامًا مثلما وفَّرت الأرضية الأساسية لشكوكيَّة هيوم التي أثارت المزيد من الأسئلة حول المعجزات وصَادرت على المطلوب إثباته في الأصل. يبدو أنَّ الغالبية العظمى من اللاهوتيين لم يكونوا على دراية بآثار افتراضاتهم الميتافيزيقية على الطرائق التي فُسِرَت بها العلاقة بين الطبيعيِّ والغَيبِيِّ المفارِق للطبيعة. حتى أنَّ اللاهوتيين الكاثوليك لم يدركوا كيف أنَّ الرفض التنويريِّ لإله الكتاب المقدَّس، سواء بأشكال عدائية أو مَاكِرَة، أثَّرَ في رؤيتهم الأسراريَّة للعالَم؛ كما أنَّ بعض البيندكتينيين الألمان في أواخر القرن الثامن عشر، المُحبطين بشكل مفهوم من قيود وإلزامات المدرسيَّة الهشَّة والعقيمة فكريًّا، كانوا حريصين على تَبنِّي أفكار وولف أو كانط بوصفهم مخلِّصين فكريين للإيمان[166]. أو هكذا تَراءَى لهم.

إنَّ العلاقة بين الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية للمسيح متماثلة بنيويًّا مع العلاقة بين الخالق والخَلْق في المسيحية الكاثوليكية، وبين النعمة المنقولة في الأسرار والدلائل المادية التي تنقلها، وبين الحضور الحقيقي للمسيح في الإفخارستيا والعناصر الإفخارستية بعد التكريس، وبين النفس البشرية والجسد البشري[167]. فإذا رفض المرء المفهوم المسيحي التقليدي غير التواطئي للعلاقة بين الله والخَلْق، فإنَّ هذه الجوانب الأخرى للمسيحية ستتساقط، عاجلًا أم آجلًا، مثل قطع الدومينو. لا غَرْو، إذن، أنَّ

الإنكار الآريوسيِّ الجديد لألوهية المسيح، وتأويل الأسرار باعتبارها ليست سوى طقوس اجتماعية ورموز ثقافية، والتصوُّرات المادية الحديثة عن البشر (بالإضافة إلى التصوُّرات الخاصة بالبشر التي تستبدل «الذات» أو «العقل» بالروح) كانت شائعة جدًّا منذ القرن الثامن عشر، ولا تزال منتشرة حتى يومنا هذا[168]. إنَّ رفض التصوُّر المسيحي التقليدي عن الله بصفته الخالق، واختفاء الخَلْق أيضًا، يؤدي في الأخير إلى عالمٍ طبيعي منزوع السحر، لكنه عالَمٌ يزيل أي قيود إلهية على الأفراد المحرَّرين، الذين يستطيعون، بوصفهم المقياس البروتاجوري الجديد لكل الأشياء، ممارسة إرادتهم كما يشاؤون؛ وهذا هو ما تسمح أخلاق الحقوق الرسمية التي تحميها الدولة الليبرالية الحديثة للأفراد بالقيام به ضمن قوانينها. كما أنَّ التعايش الغربي بين النزعة الاستهلاكية والرأسمالية منذ الثورة العمَّاليَّة قد مَنَحَ ذواتنا المتحرِّرة من الأعباء التي شكَّلناها بأنفسنا مجموعة لا تنتهي من الأشياء لتغذية النزعة الاقتنائيَّة المُعزَّزة باستمرار أثناء عيش الحياة.

وبمجرد أن انتصرت النيوتونيَّة في معظم الجامعات القارية في خمسينيات القرن الثامن عشر، كان اللاهوتيون أكثر ضعفًا من أي وقت مضى، وكانت «الشخصيات الرائدة في عصر التنوير، النيوتونيَّة كُلها دون استثناء» تزدري أرسطو وتحتقر المدرسيَّة[169]. ومع ذلك، حتى اللاهوتيين الذين مدحوا النيوتونيَّة لم يتمكَّنوا من التعبير بوضوح عن سبب إشكالية محاولة تفسير الأخلاق البشرية والسياسة والحياة الاجتماعية على أساس الملاحظة التجريبية والعِلَّة الفاعلة وحدها، ولم يستطيعوا إدراك أنَّه بمجرد انبثاق القصديَّة والمعاني الوسيطة لغويًّا من الأفعال البشرية، فإنَّها تصير غير مفهومة كأفعال بشرية بأي شكل من الأشكال، ومن ثمَّ لا يمكن فهمها في الأصل على أساس نموذج العلوم الطبيعية[170]. لا يعني ذلك أنَّ الروَّاد المناهضين لأرسطو كان من الممكن إقناعهم حتى لو كانت مثل هذه الانتقادات حاصلة لا مَحَالة وكان لِزامًا عليهم أن يتعاملوا معها. فكما جادلنا في الفصل السابق، اعتقدَ مُنَظِّرون مثل هيوم وآدم سميث، الأبرياء من الاختلاف بين الرغبات المتشكِّلة تاريخيًّا وبين الطبيعة البشرية العموميَّة المُفْتَرَضَة، أنَّهم كانوا يُطوِّرون العقل المستنير بينما كانوا في الواقع يُشرِّعون الأيديولوجيات الاقتنائيَّة على أساس الاستبطان ومراقبة الناس في شمال غرب أوروبا وسط الثورة العمَّاليَّة. وقد

كان بعض اللاهوتيين في وضع يسمح لهم بتقديم انتقادات جوهرية، حيث منحتهم مكانتهم في الجامعات ملاذًا آمنًا من اضطرابات إنتاج المعرفة إبان الحقبة الحديثة المبكرة؛ ربما جعل هذا بعضهم أكثر استعدادًا لقبول قواعد الآخرين. وجرى التذرُّع بـ «المنفعة» و«الفائدة» في كل مكان لتبرير الأفكار الأخلاقية والممارسات الاجتماعية، حتى من قِبل الكُتَّاب الكاثوليك الفرنسيين الذين تبنوا «التبريرات النفعية المسيحية» في رغبتهم في مسايرة خطاب التنوير بعد عام 1760[171]. لكنَّ هذا ببساطة كان يثير أسئلة جادَّة: مفيد من أجل ماذا وبواسطة مَن؟ ومع ذلك، فقد جرى منع علماء اللاهوت في الجامعات من التساؤل بجدية عن مقدار المعرفة الجديدة التي يمكن أن تتوافق مع ادِّعاءات الحقيقة العقائدية الخاصة بهم. وعوضًا عن ذلك، سخر منهم فولتير، واستهزأ بهم الموسوعيون، وتَهَكَّمَ عليهم جميع روَّاد العالم المستنير للتعليم الأوروبي. ولا شيء أكثر دلالة على رفض اللاهوت المسيحي من الإقصاء التدريجي لليسوعيين -الجماعة الدينية التي جَسَّدَت المعرفة والتعاليم الكاثوليكية طيلة أكثر من قرنين من الزمان- من البلدان الكاثوليكية في أوروبا بدءًا من مدينة بومبال في البرتغال عام 1759 وانتهاءً بقمع البابا كليمنت الرابع عشر لهذه الجماعة عام 1773[172]. كما تَجَسَّدَ رفض اللاهوت في الدمار المناهض للكاثوليكية الذي تسبَّبت فيه الثورة الفرنسية، وفي قمع الأديرة والاستيلاء عليها من قِبل القادة السياسيين في فرنسا وأماكن أخرى في أوروبا الكاثوليكية، مما أدَّى إلى تقويض النهضة المبكرة في حقبة ما بعد المجمع الترايدنتيني للجماعات الدينية الصوفية وللمعرفة التجريبية المسيحية التي استمرت هذه الجماعات في صقلها[173].

كانت الثورة الفرنسية والعصر النابليوني وبالًا على التعليم الجامعي في أوروبا: حيث كان هناك 143 جامعة في عام 1789، بينما كان هناك 83 جامعة فقط في عام 1815[174]. تُمثِّل هذه السنوات فترة ركود كبرى في تاريخ الجامعات فيما يتعلق بعلاقتها بادِّعاءات الحقيقة الدينية، واللاهوت، وإنتاج المعرفة، والدولة، والرغبات البشرية الفردية، على الرغم من أنَّ جميع العناصر الرئيسية في العَلْمَنة اللاحقة للمعرفة كانت موجودة بالفعل في بداية القرن التاسع عشر، وتَكَشَّفَت عبر مجموعة واسعة من الطرائق المشروطة في مؤسسات معيَّنة في مختلف البلدان الأوروبية وكذلك في

أمريكا الشمالية. وباستثناء الجامعات الكاثوليكية، التي حذت حذوها لاحقًا، وصلت الجامعات في كل من أوروبا وأمريكا الشمالية إلى نفس المكان تقريبًا في مطلع القرن العشرين، مع إقصاء ادِّعاءات الحقيقة الدينية الجوهرية في الأصل من السعي وراء المعرفة ونقلها في الأكاديميا العلمانية.

يُعَدُّ تأسيس جامعة برلين في 1809-1810 بمثابة التدشين لعصر الجامعة البحثية الحديثة. وعلى الرغم من أن نظام نابليون المركزي الخاص بالمدارس المتخصِّصة التي تسيطر عليها الدولة قد تأسَّسَ قبل ذلك بقليل ليحل محل الجامعات الفرنسية التي دُمِّرَت في الثورة، أصبحت جامعة برلين النموذج الأكثر تأثيرًا لإصلاح الجامعات الموجودة آنذاك وإنشاء جامعات جديدة في ألمانيا[175]. ومنذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أصبحت الجامعات البحثية الألمانية بدورها، التي جرت تهيئتها بطرائق متنوِّعة، النموذج الأكثر أهمية للجامعات في البلدان الأخرى في أوروبا وأمريكا الشمالية، وفي جميع أنحاء العالم[176]. لكنَّ جامعة برلين في العقد الأول من القرن التاسع عشر كانت مختلفة عن الجامعات البحثية بعد قرن من الزمان مثلما كانت تختلف عن الجامعات الطائفية المذهبية في أوروبا إبان الحقبة الحديثة المبكرة؛ وقد كانت جامعة برلين مَدِينة بالفضل لجامعة هاله وجامعة غوتنغن في القرن الثامن عشر وكذلك لمجموعة الفلاسفة المثاليين في جامعة جينا في تسعينيات القرن الثامن عشر، وذلك فيما يتعلق بالمزيج الخاص من الأولويات والمشروعات التي حدثت في الجامعة في العقد الأول من القرن التاسع عشر فيما يمكن أن يُسمى بالجامعة البحثية الرومانسية، هذا المزيج الذي «مات لحظة ولادته»[177]. لكنَّ «الجامعة الرومانسية الجديدة» في برلين عَضَّدَت، في سنواتها الأولى، بعض البِنَى المؤسسية والتأكيدات الأيديولوجية التي استمرت عبر الزمن، والتي أدَّى تحوُّلها، بالاقتران مع وقائع تاريخية أخرى، إلى عَلْمَنة المعرفة التي تُعَدُّ أمرًا بَدهيًّا اليوم[178]. وكان من بين أهم هذه البِنَى والتوكيدات تنحية اللاهوت، والالتزام بالبحث العلمي، والتركيز على الذات، والاعتماد على الدولة.

من الواضح أنَّ جامعة برلين اختلفت عن الجامعات الطائفية المذهبية في إزاحة اللاهوت عن مكانته المتميِّزة، لكن من خلال التوسُّع في نمط ابتكرته جامعة لايدن

وجامعة غوتنغن في الأصل، احتفظَ علم اللاهوت بكليته الخاصة، ومع ذلك لم يكن له أي تأثير في المواد الأكاديمية الأخرى في كلية الفلسفة (أصل كليات الفنون والإنسانيات والعلوم الحديثة). وأدَّى عزل اللاهوت إلى مَأسَسة حُجَّة كانط في كتابه *«صراع الكليات»* (1798) بأنَّ الفلسفة -بوصفها تعبيرًا عن العقل المستقل وحرية الإنسان- يجب أن تتحرَّر من القيود التي تقف حجر عثرة أمام اللاهوت العَقَدِيّ[179]، وعلى المدى الطويل، أسهمت هذه الخطوة إسهامًا كبيرًا في عَلْمَنة المعرفة من خلال السماح للحقول المعرفية الأخرى بتجاهل الأسئلة الدينية أثناء إجراء أبحاثها واستقصاءاتها الخاصة، وظلَّت الشواغل والنزاعات اللاهوتية -أكثر مما كانت عليه بشكل جذري في الصراع داخل جامعة لايدن بين الكالڤينيين والأرمينيانيين في مطلع القرن السابع عشر- أمورًا داخلية خاصة باللاهوتيين وطلبة اللاهوت، لها عواقب قليلة (أو ربما دون عواقب قطُّ) على العديد من طالبي المعرفة وناقليها في الجامعات.

ونتيجة لذلك، كان ثمة قدرٌ من الخوف من تحوُّل اللاهوت إلى مسألة عَقَدِيَّة في جامعة برلين أو في أي مكان آخر في ألمانيا حيث جرى الاقتداء بنموذج الجامعة. وبدعمٍ من افتراضات ميتافيزيقية تواطئيَّة، حلَّت «تاريخانيَّة تشبه الثقب الأسود» و«الإنجيل الأكاديمي» محل الكتاب المقدَّس فيما أسماه جوناثان شيهان «الإنجيل الثقافي»، وهو مجموعة قديمة من النصوص التي يجب دراستها في سياق تاريخي فقط[180]. من جهة أخرى، فإنَّ شلايرماخر، أحد أنصار ما بعد الربوبيَّة، الذي اضطلع بدورٍ مهم في صياغة منهج جامعة برلين، حَرَّرَ الدين من النصوص والعقائد والكنائس ومن الفلسفة والعلوم والأخلاق أيضًا، حينما قال في عام 1799: «ما مِن أحد له دين ويعتقد بحدود كتاب مقدَّس، أمَّا مَن يُقدم على ذلك فإنَّما يحاول خلق دينٍ لا يحتاج إليه»[181]. وهكذا كانت البروتستانتية الليبرالية، اللاطائفية، بوصفها شعورًا مُتعاليًا وذاتيًا، لاَ يُنْطَقُ بِهِ ولا يصفه الواصفون، يتوافق مع العِلَّة الجوهرية لتركيز جامعة برلين الأصلي على البحث. لم يكن الهدف، إذن، مجرد المعرفة من أجل المعرفة نفسها، ولا تطوير الاكتشافات التي من شأنها أن تُسهم في زيادة المعارف، ولا السعي البيكونيِّ وراء معرفة علمية نافعة؛ بل كان العِلم الموجَّه نحو التربية أو التنشئة الاجتماعية والتهذيب والثقافة: التطوير الذاتي الكامل لاهتمامات طالب العِلم وقدراته وشخصيته بوصفه تَحَقُّقًا

ذاتيًّا لحريته واستقلاليته غير المقيَّدة[182]. وقد نشأت الجامعة الحديثة في الأصل من رؤية رومانسية للبحث باعتباره عاملًا مساعدًا لكمال ذات طالب العِلم.

وعلى غرار الفقيه اللغوي فريدريش أوجست وولف (1759-1824) الذي دَرَسَ في جامعة غوتنغن، وجاء إلى جامعة برلين بعد أن فرضت جيوش نابليون إغلاق جامعة هاله، اعتقدَ فيلهلم فون هومبولت وزملاؤه من محبي الثقافة اليونانية أنَّ الاهتمام الدؤوب بالنصوص، والأشياء، والثقافة اليونانية القديمة -ما وصفته سوزان مارشاند بـ«الهَوَس النُسُكيِّ الغريب»- سيكون أفضل مرآة تاريخية يمكن من خلالها للشباب أن يَبْصُروا ذواتهم ثمَّ يطورونها كألمان معاصرين[183]. هذا البديل الإنسانوي الجديد، وما بعد الطائفي للأشكال القائمة من البروتستانتية، الذي جرى تهيئته بشكل مختلف حتى صار له أتباع بين النخب المثقفة في بريطانيا وأماكن أخرى في القرن التاسع عشر[184]، يُفسِّر لماذا لم تكن العلوم الطبيعية التجريبية جزءًا من رؤية هومبولت الأصيلة عن الجامعة البحثية؛ إذ إنَّه بالنظر إلى متطلباتها التخصصيَّة، وطابعها الموضوعي، وأهدافها النفعية، فما الذي كان من الممكن أن تُسهم به هذه العلوم في التربية أو التنشئة الاجتماعية والتهذيب والثقافة؟ الحقيقة أنَّ العِلم في جامعة برلين في العقد الأول من القرن التاسع عشر لم يكن يشبه ما أصبح عليه في نهاية القرن، سواء في ألمانيا أو الدولِ الأوروبية الأخرى أو الولايات المتحدة. إذ لم يكن البحث في الجامعة الرومانسية سعيًا وراء معرفةٍ متخصِّصة في إطار حقل معرفي أكاديمي معيَّن، بل كان مَعْنيًّا «بغرس قواعد موحَّدة للبحث العلمي» أبقت على التزام صارم بوحدة جميع المعارف بطريقة مماثلة لما حَدَثَ في المسيحية إبان العصور الوسطى[185]. بيدَ أنَّ هذا المشروع كان يشبه اللاهوت المسيحي في العصور الوسطى، ويشبه كذلك -بدرجة أقل- التأليه الرومانسي للفرد المنشغل بممارسة الفضائل المسيحية داخل نمط عيش مشترك. ففي الجامعة البحثية الرومانسية، لا تعني وحدة المعرفة أنَّ اللاهوت المسيحي هو علاقة الله بكل الأشياء؛ بل تعني الرؤية الذاتية للفرد الحُر داخل كَوْنٍ متعالٍ ومُتَصَوَّر بوصفه فلسفة الطبيعة (Naturphilosophie) بحسب مفهوم شيلينج، تلك الفلسفة التي استبدل بها رجال أمثال فيلهلم فون هومبولت وأخيه، مستكشف الطبيعة، ألكسندر فون هومبولت، الخَلْقَ كما هو مفهوم بالمعنى المسيحي

التقليدي[186]. لم يكن هذا نزع السحر عن العالَم كما وصفه ماكس ڤيبر؛ فهذا لن يحدث إلَّا بعد موجة التقدُّم التي شهدها القرن التاسع عشر.

لم تكن الجامعة البحثية الرومانسية مثاليةً من الناحية الفلسفية فحسب، بل ظلَّت النموذج الأمثل بوجهٍ عام، واعتمدت الجامعة على الدولة من أجل استمراريتها، مثلما فعلت الجامعات الألمانية الفقيرة أثناء القرن الثامن عشر (عندما كانت معظم الجامعات تعاني من نقص التمويل)، مما أصاب الفيلسوف المثالي يوهان جوتليب فيشته بخيبة أمل كبيرة[187]. لم يكن من المحتمل أن يتخلى ملوك بروسيا عن الجامعات مثلما فعل أسلافهم الطائفيون والمذهبيون مع جامعة غوتنغن في مملكة هانوفر إبان الحقبة الحديثة المبكرة. وبحسب تشارلز ماكليلاند: «كانت نقطة الضعف الرئيسية في فكر هومبولت هي الافتراض بأنَّ الدولة هي قوة أخلاقية وليست مجرد تعبير عن إرادة الملك ومئات البيروقراطيين المستبدِّين الآخرين»[188]. وحتى بعد أن فَرَضَ مرسوم كارلسباد عام 1819 الرقابة الحكومية على الجامعات الألمانية، اعتبر هيجل أنَّ الدولة العقلانية ليست مجرد قوة أخلاقية، بل هي «التحقُّق الفعلي للفكرة الأخلاقية»، التي «لها حق أعلى وأسمى من الفرد، ذلك لأنَّ واجب الفرد الأسمى هو أن يكون عضوًا في الدولة»[189]. وقد ساعدت «القومية العضوية» الفيلسوف الألماني على الاستقرار في علاقة مريحة مع الدولة بدأت في مطلع القرن التاسع عشر واستمرت بعد حركة توحيد ألمانيا في عام 1871[190]. وغداة التحرُّر من قيود الكنائس الطائفية والمذهبية، كانت العلاقة بين الجامعات البحثية -ومن ثمَّ إنتاج المعرفة الحديثة وصناعة التعليم العالي الحديث- وبين الدول ذات السيادة لها آثار بعيدة المدى بمجرد أن منحت المجالس والحلقات البحثية في الفلسفة وفقه اللغة الأولوية لمعاهد الفيزياء وعلم وظائف الأعضاء، ولم يكن هذا في ألمانيا أو في فرنسا فحسب، حيث حافظت الدولة على مثل هذه الهيمنة الصارمة على معاهد التعليم الكبرى والمؤسسات الأخرى في نظام التعليم العالي الخاص بها، بل أيضًا في الولايات المتحدة، حيث فرضت الحكومة الفيدرالية سيطرتها على الكليات، حتى بعد أن نص قانون موريل في عام 1862 على منح الأراضي لإنشاء معاهد التعليم العالي في كل ولاية[191]. «*برينستون في خدمة الأمَّة*»، هكذا كان عنوان خطاب وودرو ويلسون الشهير

في عام 1896، قبل أن يضع الأمَّة في خدمة العالم من خلال النزعة التدخليَّة الويلسونيَّة بعد تنصيبه الرئيس الثامن والعشرين للولايات المتحدة[192].

ومثل الرومانسية بوصفها رؤية كونيَّة، اندثرت الجامعة البحثية الرومانسية في ألمانيا إبان القرن التاسع عشر، لكن ثمة جوانب مهمَّة منها انتقلت إلى الولايات المتحدة، حيث جرى تهجينها بحماس شديد لتناسب الفردانيَّة الإيمرسونيَّة والفلسفة المتعالية (الترانسنتندالية)[193]. وقد أدَّى تحوُّل الجامعة البحثية الرومانسية، بالإضافة إلى الوقائع التاريخية المتزامنة، إلى تعزيز سيرورة عَلْمَنة المعرفة التي بدأت مع الإصلاح، وبحلول نهاية القرن التاسع عشر، تَغيَّرَ الغرض الأساسي من البحث تغييرًا جوهريًّا، وتَرسَّخَ في غرس وتهيئة الجامعات المستوحاة من النموذج الألماني في البلدان الواقعة على جانبي شمال الأطلسي، ولم يعد هدف البحث هو التركيز على التحقُّق الذاتي لطالب العِلم، بل صار تعاظم المعرفة الجديدة نفسها كنشاط مُحدِّد للهوية وضامن للوجَاهَة، لا سيما بين العلماء المتخصصين. وبغض النظر عن الحقل المعرفي الذي يبرعُ فيه الفرد، فإنَّ المزيد من المعرفة الجديدة عزَّزت التخصُّص المتزايد، لأنَّه كان هناك العديد من الحقول المعرفية التي يمكن إتقانها، هذا بدوره استلزمَ تركيزًا أكبر في مجال مُحدَّد قبل أن يتمكَّن المرء من الوصول إلى حدود المعرفة ومحاولة دفعها إلى أقصاها. وابتداءً من سبعينيات القرن التاسع عشر، جرى غرس هذا التطويع الأمريكي الجديد للنظام الألماني، أي «معاهد التعليم العالي»، المُكرَّسَة لتحصيل المعرفة المتخصِّصة، إمَّا في الكليات «الجامعية» في حالة المؤسسات التعليمية القائمة آنذاك مثل جامعة هارفارد برئاسة تشارلز إليوت، أو جعلها الركيزة الأساسية في المؤسسات التعليمية الجديدة مثل جامعة جونز هوبكنز برئاسة دانيال كويت جيلمان[194]. وانعكس المزيد من التخصُّص في تكوين حقول معرفية أكاديمية متباينة بشكل متزايد، بما في ذلك العديد من الحقول المعرفية المألوفة الآن في التقسيم الثلاثي للعلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية[195]. وأنشأت هذه الحقول المعرفية مؤسساتها التخصُّصية الخاصة والمجلات الأكاديمية المتخصِّصة: في عام 1887 كان هناك ما يقرب من 900 جمعية علمية في ألمانيا، وفي عام 1900 كان هناك ما يقرب من 1300 مجلة علمية في الرياضيات والعلوم الطبيعية[196].

بعد شرح المنفعة التعليمية والتطبيق الواقعي للكيمياء المعملية بواسطة يوستوس فون ليبيج (1803-1873) في جامعة جيسين في عام 1824، بدأت الجامعات بشكل متزايد في التركيز على العلوم الطبيعية والطب، وفي غضون بضعة عقود، طغت هذه العلوم على فقه اللغة والفلسفة، تلك الحقول المعرفية التي أحيت الجامعة البحثية الرومانسية في الأصل[197]. وبحلول نهاية القرن التاسع عشر، على جانبي المحيط الأطلسي، أدَّى الطابع التراكمي للمعرفة العلمية الطبيعية الجديدة وتطبيقاتها الناجحة بشكل واضح إلى ضمان هيمنة العلوم الطبيعية في الجامعات البحثية التي تبنتها منذ ذلك الحين، وبدأت الهندسة والتكنولوجيا في تسهيل التطبيق المنهجي للاكتشافات العلمية التي عزَّزت الإنتاج الرأسمالي، وزادت القوة العسكرية للدولة، وأنعشت المحاصيل الزراعية، وغذَّت النزعة الاقتنائيَّة للمستهلك أثناء الثورة الصناعية الثانية في أواخر القرن التاسع عشر. وعند الاختلاف حول أي موضوع، كان يجري جَلْب كل هذه التطوُّرات المتضافرة على متن عربة التقدُّم القومي والاستعمار الحضاري والازدهار المادي في الإمبراطورية الألمانية، وبريطانيا في أواخر العصر الفيكتوري، والجمهورية الفرنسية الثالثة، أو العصر الذهبي للولايات المتحدة. كما لم تبدأ نظريات داروين عن الانتقاء الطبيعي والتطوُّر في تثوير علم الأحياء بعد نشر كتاب *«أصل الأنواع»* (1859) فحسب، بل استُخْدِمَت على نطاق واسع لتوفير أساس علمي للإيمان بالهيمنة الغربية على العالم بوصفها تعبيرًا عن التقدُّم البشري وانتشار الحضارة على هذا النحو[198].

ومن خلال الملاحظة والقياس والتكمية والتجربة التي تُركِّز على مجالات محدَّدة من البحث والاستقصاء، بَحَثَ علماء الطبيعة عن البيانات التي يمكن استخدامها لصياغة النظريات في السعي لاكتشاف القوانين الثابتة التي تُميِّز الانتظامات الطبيعية، والتي يمكن استخدامها لتقديم تنبؤات قادرة على التحقُّق، بعد ذلك يجري تطبيق نتائجهم من خلال عقلانية أداتيَّة في خدمة الرغبات البشرية. وقد نجحت العلوم بالفعل، وفي الأخير أدَّى هذا إلى تهميش جميع الأسئلة الإشكالية حول الحالة المعرفية لنتائجهم[199]. كما أنَّ أساليبهم الأساسية لا تدين بأي شيء للنصوص المرجعية، والنتائج العلمية التي يمكن التحقُّق من صحتها كانت منفصلة عن معتقدات وسلوكيات الباحثين، بما في ذلك أي التزامات دينية

أو أخلاقية. وعلى الرغم من أهمية التقاليد القومية في العلوم إبان القرن التاسع عشر، فقد كانت المعرفة في العلوم الطبيعية بهذا المعنى معرفةً موضوعية وشمولية. لقد أثبتت العلوم الطبيعية أنَّ الطبيعانيَّة المنهجية كانت افتراضًا نافعًا وأنَّ التجريبيَّة الاستدلالية هي الطريقة اللازمة في محاولة فهم انتظامات العالم الطبيعي، سواء في علم الأحياء الدقيقة بحسب لويس باستير، أو في الفيزياء بحسب هرمان فون هيلمهولتز.

وفي إشارة إلى علماء الطبيعة في عام 1896، قال وودرو ويلسون إنَّ «عملهم استثنائي ومذهل، حتى أنَّ جميع الرجال الآخرين في المجالات العلمية الأخرى كانوا ينظرون إلى أساليبهم، ويُقلِّدون طرائق تفكيرهم، ويَرْنون إلى نتائجهم»[200]. وبالنظر إلى ازدهار العلوم الطبيعية، سعت العلوم الاجتماعية الناشئة إلى تقليدها. وإذا كان لعلماء الاجتماع أن يَحقِّقوا تقدُّمًا مماثلًا في أبحاثهم، فقد رأوا أنَّه يجب عليهم تَبنِّي نفس الطبيعانيَّة والتجريبيَّة المنهجية، من أجل السعي لاكتشاف القوانين الموضوعية والشموليَّة التي تحكم السلوك البشري، والحياة الاجتماعية، والعلاقات السياسية، والنشاط الاقتصادي. لذلك، فربما يكونوا قد أدركوا رغبة التنوير في تطبيق النيوتونيَّة على حياة البشر، وإن كان ذلك من خلال تجريبيَّة صارمة، أي تحقيق ما أطلق عليه أوجست كونت «الفيزياء الاجتماعية»؛ نظرًا لأنَّ المجتمع بتعبير إميل دوركايم، أحدد مؤسسي علم الاجتماع، هو «جزء من الطبيعة، إنَّه تجليها الأسمى. والعالَمُ الاجتماعي عالَمٌ طبيعي لا يختلف عن العوالِم الأخرى إلَّا بأنَّه أكثر تعقيدًا»[201]. لقد كانت الآثار المترتبة على العلوم الاجتماعية الجديدة مثل علم الاجتماع وعلم النفس بعيدة كل البُعد عن كونها نظرية محضة؛ لأنَّه إذا استطاع ممارسوها اكتشاف قوانين ثابتة، فحينها يمكن التنبؤ بالسلوك البشري بدقة وإدارته بعناية[202]. كذلك، يمكن للحكومات الاستعانة بعلماء الاجتماع لتزويد الخبراء بالمساعدة في علاج الاضطرابات الاجتماعية والاختلالات الناجمة عن التصنيع والتوسُّع الحضري العمراني السريع، بل وحتى «لوضع الأساس لسعادة الإنسان الحقيقية، والتقدم الأخلاقي، وهزيمة الشر، وخلاص البشرية والمجتمع»[203]. ومثلما أدَّى تطبيق العلوم الطبيعية في عمليات التصنيع وتحوُّل العُمْران إلى خلق هذه المعضلات الحديثة،

سيجري تطبيق العلوم الاجتماعية للمساعدة في حلِّها؛ ومن ثمَّ تنهض العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية بمسيرة التقدُّم والحضارة.

في نهاية القرن التاسع عشر، جعل نجاح العلوم الطبيعية من نظريتها المعرفية نموذجًا للمعرفة على هذا النحو، أو بتعبير دانيال كويت جيلمان، كان هدف الجامعة هو العِلم، «الاسم الآخر للحقيقة»[204]. كانت المعرفة شمولية وموضوعية ولا تعتمد على المعتقدات المتباينة والشخصية والفردية لممارسيها، وهذا في تناقض حاد مع البروتستانتية كواقع اجتماعي تجريبي، وكانت حقيقة التعددية البروتستانتية حقيقةً ثابتةً منذ أوائل عشرينيات القرن السادس عشر. ومع ذلك، انخفضت الآثار الفكرية للمعرفة في أوروبا إبان مطلع الحقبة الحديثة المبكرة لأنَّ الأنظمة اللوثرية والبروتستانتية الإصلاحية وحدها، بما في ذلك كنيسة إنجلترا، سيطرت على الجامعات. كما أنَّ الطبيعة المذهبية لجامعات الإصلاحيين الحاكميين البروتستانتية سمحت لعلماء اللاهوت ذوي الامتيازات السياسية داخل نظام معيَّن بتجاهل حقيقة التعددية البروتستانتية المستمدَّة من مبدأ «الكتاب المقدَّس وحده»، وتأجيل التصدي لعمليات إنتاج المعرفة التي جرت خارج أسوار الجامعات في الحقبة الحديثة المبكرة. لم تكن الولايات المتحدة، منذ تأسيسها، دولة طائفية أو مذهبية قطُّ، ومع ذلك، فإنَّ التبنِّي الشائع لفلسفة الإدراك الفطري الإسكتلندية واللاهوت الطبيعي غير الطائفي في الكليات الأمريكية البروتستانتية المتباينة لم يكن بمثابة الأساس الفكري المشترك المماثِل للأرسطيَّة في عصر الإصلاح فحسب؛ بل عَمِلَ أيضًا بطرائق طائفية خَفِيَّة؛ إذ حَجَبَ آثار الخلافات العقائدية البروتستانتية. وعلى الرغم من الانتشار الاستثنائي للجماعات البروتستانتية المختلفة وادِّعاءات «دمقرطة المسيحية الأمريكية» في النصف الأول من القرن التاسع عشر، استمر الأساتذة البروتستانت في الكليات الأمريكية في الاعتماد على العلوم الاستقرائيَّة البيكونيَّة القائمة على جمع الحقائق، التي تغيَّرت من خلال فلسفة التنوير الأخلاقية الإسكتلندية ونظرية المعرفة للحفاظ على التزامها بوحدة المعرفة[205].

في عام 1871، قال عالم اللاهوت المشيخيِّ تشارلز هودج (1797-1878) إنَّ «الكتاب المقدَّس بالنسبة للاهوتي هو مثل الطبيعة بالنسبة لرجل العلوم؛ إنَّه بيت الحقائق

الخاص به. وطريقة اللاهوتي في التحقُّق من تعاليم الكتاب المقدَّس، هي نفسها التي يتبناها فيلسوف الطبيعية للتأكُّد من تعاليم الطبيعة»[206]. عكست ثقة هودج المُطلقة غفلةً فكرية بشأن الوقائع الدينية والاجتماعية والتاريخية التي نشأت من عقود من الهيمنة الثقافية البروتستانتية في الولايات المتحدة، عندما «كانت الكليات بمثابة الذراع الفكري للبروتستانتية الأمريكية»[207]. وبعد عام 1870، انكشف السراب المعرفي الذي شاركه هودج مع العديد من معاصريه في الجامعات الأمريكية المُكرَّسة لإنتاج المعرفة. وقد كان اللاهوتيون البروتستانت الأمريكيون قادرين على التعامل مع التحديات الفكرية التي توجهها الداروينيَّة، والنقد الإنجيلي الألماني، والتاريخانيَّة، مثلما كان فلاسفة الطبيعة الأرسطيون مُهيئين لاستيعاب النيوتونيَّة في القرن الثامن عشر[208]. الأهم من ذلك، أنَّهم لم يكن لديهم أي إجابة عند مواجهتهم بمبدأ عدم التناقض فيما يتعلق بادِّعاءات الحقيقة المتنافِّسة الخاصة بهم، بما يتجاوز إمَّا الإقرارات المضاعفة بصحة وجهات نظرهم (التي كانت تؤكِّد على المشكلة فحسب)[209]، أو محاولة تحديد القواسم المشتركة والمسائل غير الخلافية بين جميع البروتستانت، ثمَّ تعظيمها. وقد تَبَيَّنَ أنَّهم يتشاركون فقط في رفضهم لسلطة الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، حيث كان هذا هو الحال منذ عشرينيات القرن السادس عشر. واستغلَّ هذه الفرصة المُتعلِّمون في مؤسسات التعليم العالي والناس في الحياة العامة وفي وصناعة المعرفة الذين رغبوا في عَلْمَنة المعرفة. ومن خلال مساعٍ مترويَّة وواعية من سبعينيات القرن التاسع عشر وحتى عشرينيات القرن العشرين، غيَّروا (وإن لم يكن في آنٍ واحد) الوضع القائم للتعليم العالي فيما أطلق عليه كريستيان سميث «الثورة العلمانية»، وحلَّلَه جورج مارسدن بوصفه المأسَسَة المتزايدة لعدم الإيمان، وفسَّرته جولي روبن أنَّه حدث بالتزامن مع الإقصاء المتنامي للغايات الأخلاقية الجوهرية من مؤسسات التعليم العالي[210]. ليس من قبيل المصادفة، إذن، أنَّ رجال الصناعة الأمريكيون البارزون في العصر الذهبي قدَّموا الدعم المالي للجامعات التي «كانت رائدة في التعليم والمعرفة العلمانية»، من بينهم عِزرا كورنيل، وجونز هوبكنز، وليلاند ستانفورد، وأندرو كارنيجي، وأندرو ميلون، وكورنيليوس فاندربيلت، وجيمس ديوك، وجون دي روكفلر (في جامعة شيكاغو)[211].

في الأخير، جرت عَلْمَنة إنتاج المعرفة والتعليم في الجامعات الأمريكية الرائدة؛ لأنَّ

تنوُّع وفردانيَّة ادِّعاءات الحقيقة البروتستانتية لم يكن من الممكن التوفيق بينهما وبين المقتضيات المعرفية للعلوم من أجل تحقيق الشموليَّة والموضوعيَّة[212]. وبهذا المعنى فإن عَلْمَنة المعرفة لم تحدث لا لمجرد أنَّ اللاهوتيين البروتستانت الأمريكيين افتقروا إلى الوسائل اللازمة للتعامل مع التحديات الفكرية الجديدة، بل بسبب العواقب غير المقصودة وغير المنشودة لحركة الإصلاح نفسها. ماذا قال الكتاب المقدَّس؟ كان هذا هو السؤال، ولم تكن هناك أي إجابة توافقية على الرغم من قرون عديدة من الادِّعاءات البروتستانتية حول وضوح الكتاب المقدَّس. وكانت مَأسَسَة الحرية الدينية الفردية، التي ازدهرت في الولايات المتحدة، البداية الحتمية لنهاية الإصلاح التوفيقي المدعوم من السلطة الحاكمة؛ إذ أماطت اللثام عما أنتجه الإصلاح في ظلِّ غياب قوة السلطات السياسية التي تقف وراء المرجعيات التأويلية: ما يفضِّلهُ الأفراد في العموم. وهذا يتوافق مع أيديولوجية الفردانيَّة الأمريكية التي صدمت توكفيل وغيره من زوَّار الولايات المتحدة الأوروبيين في القرن التاسع عشر، لكنها لم تتوافق مع إنتاج المعرفة قطُّ، حالما أصبح البحث وفق النموذج الألماني مع وجود العلوم الطبيعية كمعيار معرفي هو طموح الجامعات الأمريكية الرائدة في العقود التي تلت الحرب الأهلية. لقد كانت السِمة الانقساميَّة لادِّعاءات الحقيقة البروتستانتية، واللاهوت، والمعرفة التجريبية مشكلة لا يمكن حلها؛ لذلك كان لا بُد من عَلْمَنة المعرفة وإقصاء ادِّعاءات الحقيقة الدينية من الحقول المعرفية الأكاديمية الناشئة، مثلما كان لا مندوحة عن خصخصة المعتقدات الدينية، التي عُدَّت معتقدات ذاتية وآراء فردية بغض النظر عن جوهرها أو التقاليد الدينية المعنيَّة. ومن ثمَّ، أدَّت عَلْمَنة المعرفة ومَأسَستها في الجامعات البحثية إلى إقصاءٍ جذري للمسائل اللاهوتية الخلافيَّة في جمهورية الآداب إبان الحقبة الحديثة المبكرة.

بيدَ أنَّ الاستجابة الأكثر تأثيرًا في الجامعات الأمريكية أواخر القرن التاسع عشر لم تَعَلْمِن المعرفة بالكليَّة عند مواجهة تحديات فكرية جديدة وحقائق التنوُّع العقائدي البروتستانتي؛ عوضًا عن ذلك، أوجدت تلك الاستجابة ما تَبَيَّنَ أنَّه جسر لعَلْمَنة المعرفة من خلال إعادة تعريف البروتستانتية، من خلال اتِّباع أَثَر شلايرماخر وإيمرسون وآخرين. لقد اختلفت «الطوائف المذهبية» المثيرة للشِقاق (التي قدمت ادِّعاءات الحقيقة) عن

«المسيحية غير الطائفية» المحمودة (التي لم تُقدِّم أي ادِّعاءات مُلْزِمَة)، وجرى ازدراء «اللاهوت» (الذي كان خصوصيًّا بشكل مرفوض) بينما جرى اعتناق «الدين» (الذي كان عموميًّا في ظاهره)[213]. «وصارت الالتزامات والممارسات الدينية "مبادئ وقيمًا مسيحية"، ملكوت الله الآتي، ثمَّ "مبادئ عامة للدين المُوحَى به"، ثمَّ التقوى والأخلاق، وأخيرًا الحضارة والعلم والعقل»[214]. وفي الأخير، صارت «أي شيء وكل شيء». إذا كان ثمة اعتقاد أنَّ المبادئ الأساسية للمسيحية هي الفردانيَّة والديمقراطية والحرية الحديثة، وإذا جرى النظر إلى أهداف الكنيسة وأهداف المجتمع بوصفها متطابقة، وإذا عُدَّت عناية الله أنَّها تساوي الازدهار والتقدُّم، فإنَّ المسيحية والكنيسة والعناية الإلهية كانت زوائد لا لزوم لها. وبحسب عالم اجتماع الدين چاي ديميراث، فإنَّ الانخفاض الحاد في ارتياد الكنائس البروتستانتية والممارسات الدينية الليبرالية منذ ستينيات القرن التاسع عشر -ووجود «بروتستانتية ليبرالية موازية بدون بروتستانتية» في الجامعات- هو نتيجة متناقِضة لانتصار البروتستانتية الليبرالية المهيمنة في الثقافة العامة[215]. وبالمثل، فإنَّه في ظلِّ صعود اليمين الديني والجهاد الإسلامي، صار الطريق مُمَهَّدًا لنطاق مرجعي مُوَسَّع بشكل كبير لمصطلح «الأصولية»: وإذا ما استثنينا دلالاته الأصيلة والمحدودة للحَرْفيَّة الكتابيَّة ما بعد الداروينيَّة، فإنَّ هذا المصطلح يُسْتَخدم الآن على نطاق واسع في وسائل الإعلام ومن قِبل العديد من الأكاديميين للإشارة (والاستهزاء) إلى أي معتقد ديني راسخ. وإذا نظرنا من الجانب العلماني من «الحروب الثقافية»، فأن يصبح المرء مؤمنًا دينيًا يؤمن حقًا بأي شيء جوهري يُعَدُّ أمرًا مذمومًا. ومن ثمَّ، فإنَّ التهمة الثقافية المتمثِّلة في «الأصولية» في بداية القرن الحادي والعشرين تشبه تهمة «الطائفة» في أواخر القرن التاسع عشر، مع استمرار استخدام كلمة «الطائفية» بشكل متكرر لإقصاء ورفض أي آراء دينية ذات محتوى مُحدَّد لا يحبها المرء.

شرعت العلوم الإنسانية في معالجة الركود في المناهج الدراسية الذي نشأ عن نهاية الفلسفة الأخلاقية الأسكتلندية في أمريكا أواخر القرن التاسع عشر، وكانت هناك حاجة إلى شيء ما لموازنة العلوم الطبيعية المتخصصة وغير الشخصية والموضوعية، وكذلك العلوم الاجتماعية المُفْتَرَض أنَّها غير شخصية وموضوعية التي أرادت أن

تكون مثلها. وأتاحَ الأدب والفلسفة والفنون الفرصة للتكوين التمديني للطلاب -التربية التقليدية للشباب الأمريكان الذين يسعون لاكتشاف كل ما يريدون تصديقه بشأن أسئلة الحياة- من خلال تعليمهم «الثقافة الليبرالية» التي ركَّزت على الجمال والتي سعت إلى «توسيع نطاق التعاطف، وتعميق فهم الطبيعة الإنسانية، وغرس المُثُل العليا»، وفي بعض الأحيان من خلال الإبانة الصريحة لتلك البِدعة المُسماة «الكتب العظيمة»[216]. يرى أنتوني كرونمان أنَّ هذا التكريس التعليمي لـ«الإنسانيات العلمانية» باعتبارها الدور الأساسي للعلوم الإنسانية في التعليم العالي كان هو النتيجة الطبيعية في الأخير، حتى بدأ أساتذة العلوم الإنسانية في تقويضه في ستينيات القرن التاسع عشر. وبدلًا من الاستمرار في قيادة الطلاب لتبنِّي كل ما يريدون تصديقه بشأن الحياة، فقد أدركَ الطلاب أيضًا أنَّ البحث يجب أن يكون هدفهم التخصصي الأساسي، الذي أدَّى بالاقتران مع ظهور الصوابيَّة السياسية واستعمار الأيديولوجيا للمعرفة إلى «نهاية التعليم»، مما أفضى إلى «التخلي عن معنى الحياة» في الكليات والجامعات[217]. ما يتجاهله كرونمان هو أنَّ الانقسام الأيديولوجي للأكاديميا المعاصرة والتعدديَّة المفرطة القائمة على سوق المشترين هما ببساطة نتيجة علمانية وخُلاَصَة للتعددية البروتستانتية التي لم تُفَض والتي مَهَّدَت الطريق للثورة العلمانية في المقام الأول. لهذا السبب نادرًا ما يتحدث الأساتذة في الكليات والجامعات عن معنى الحياة أو الأخلاق، تمامًا كما يقول جون ميرشايمر إنَّه لا ينبغي لهم ذلك[218]؛ إذ كيف يسعهم التحدُّث عن معنى الحياة أو الأخلاق؟ على غرار كرونمان، يَتَحَسَّر هاري لويس على أنَّ «الكليات تُغذي الطلاب بالحلوى بدلًا من الأشياء الجادَّة التي من شأنها تقوية عظامهم الأخلاقية»، و«لا تُقدِّم للطلاب وجهة نظر متماسكة عن التعليم الجامعي ولا أي إرشادات حول كيف يمكنهم أن يكتشفوا بأنفسهم بعض الغايات العظمى في الحياة»[219]. لكن على أي أساس يمكن للكليات فعل ذلك؟

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، سَلَّمَت فلسفة الإدراك الفطري الإسكتلندية في الكليات البروتستانتية الراية إلى البروتستانتية الليبرالية والإنسانيات العلمانية في الجامعات البحثية، واستمرت هذه السيرورة طيلة ستينيات القرن

العشرين، ثمَّ بدأت الإنسانيات العلمانية في الظهور كوسيلة مؤقتة مُتحيِّزة جرى اختلاقها دون أُسس متماسكة من أجل التعامل مع انهيار الفلسفة الأخلاقية الإسكتلندية التي أخفت بدورها التناقضات بين ادِّعاءات الحقيقة البروتستانتية المتنافِسة. وقد نشأت الإنسانيات العلمانية -بالقصد والنية- لتستوعب مجموعة واسعة من الإجابات الفرديَّة عن الأسئلة المتعلقة بالأخلاق الإنسانية والمعنى والقيمة والغاية، لكنها افتقرت إلى أي معايير مشتركة للاختيار بين ادِّعاءات الحقيقة المتصارِعة والتفضيلات التي نتجت عنها، وإلى أي وسائل مُبرَّرَة للاختيار من بين معايير التقييم الثانوية المتنافِسة. لذا أعلن البنائيون المعرفيون، الذين تأثَّروا بما بعد البنيويَّة الفرنسية، التحدي باسم «النظرية» وبدأوا في إضافة ادِّعاءات الحقيقة الخاصة بهم (حتى في ظلِّ الادِّعاء أحيانًا، وبشكل متناقض، رفض مفهوم الحقيقة)[220]، وهم يواصلون فعل ذلك، مما يُسهم في التعددية المفرطة المعاصرة في الأكاديميا الغربية. لم تكن البنائيَّة ما بعد الحديثة ومناهضة التأسيسيَّة منذ ستينيات القرن العشرين رفضًا للإنسانيات العلمانية في مؤسسات التعليم العالي، كما يتصوَّر كرونمان، بل كانت ديمومةً وامتدادًا للاعتباطيَّة الفعلية التي تَشَكَّلت لتسويغها في الأصل[221].

لقد تَرَكَ اندثار العلوم وفلسفة الطبيعة الرومانسية عند هومبولت في القرن التاسع عشر فراغًا كبيرًا؛ وبالرغم من الادِّعاء بأنَّها فلسفة علمية، كان التخلي عنها تعبيرًا شعوريًّا للباحثين عن المعنى في حقبة ما بعد المسيحية. كما تَرَكَ تَفَكُّك الفلسفة الأخلاقية الإسكتلندية المرتبطة بالعلوم البيكونيَّة واللاهوت الطبيعي في حقبة ما بعد النيوتنيَّة فراغًا كبيرًا أيضًا. ومع إقصاء علم اللاهوت من سيرورة إنتاج المعرفة في الجامعات البحثية على جانبي المحيط الأطلسي، لم تَسْعَ أي مؤسسة لاحقة إلى فهم كيف يمكن أن تتوافق المعرفة في جميع الحقول المعرفية، وفي الأخير، بقيت المعرفة المتخصِّصة والمجزأة بشكل متزايد فقط. وبحلول مطلع القرن العشرين، أنتجت الوضعيَّة الصارمة والتجارب العلمية الدقيقة في حقول معرفية لا حصر لها مجموعةً ضخمة من البيانات وآفاقًا جديدة لأبحاث فريدة من نوعها. ومع ذلك، لم يكن هناك معنى كلي واضح وشمولي وفائق الوصف من الناحية التجريبية في كتل البيانات المتخصِّصة، كما لم

تكن هناك أي حقول معرفية قادرة على إدراك كيف يمكن أن تتوافق جميع المعارف، وفي الوقت نفسه معنيَّة أيضًا بربطها بأسئلة الحياة. لذلك يرى بعض الناس، مثل ماكس ڤيبر، أنَّ العلم أنتجَ مشاعر نزع السحر عن العالم، وأفضى إلى الادِّعاء بأنَّ العِلم والمعرفة والموضوعية كانت مختلفة اختلافًا جذريًّا عن الدين والمعتقدات والذاتية[222]. وقد هيمن تفريق ڤيبر بين الحقائق والقيم، أو ما يعادلها، على سيرورة إنتاج المعرفة اللاحقة، مع إقصاء جميع ادِّعاءات الحقيقة الدينية واللاهوت من النصف الأول من هذا التفريق (الحقائق). وقد نَشَرَ كارل بارث، الذي خابَ أمله في البروتستانتية الليبرالية، كتابه «*رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية*» في عام 1919، وهو العام نفسه الذي ظهر فيه كتاب ڤيبر «*العِلم بوصفه حِرفة*». وبحلول نهاية الحرب العظمى (الحرب العالمية الأولى)، كان هناك الكثير من أسباب خيبة الأمل التي لا علاقة لها بالعِلم في ذاته؛ ونتيجة لذلك، تطوَّرَ إنتاج المعرفة بشكل كبير، لا سيما في العلوم الطبيعية التي كانت نتائجها مختلفة تمامًا عن كيفية استخدامها. فالكيمياء كحقل معرفي أكاديمي، على سبيل المثال، لم يكن لها أي علاقة بما يقرب من 90 ألف حالة وفاة وأكثر من 12 مليون ضحية بسبب استعمالها في الغازات القاتلة أثناء الحرب العالمية الأولى[223]. لقد كانت المعرفة العلمية مختلفة اختلافًا جذريًّا عن استخداماتها. توفي ڤيبر في عام 1920، ومن ثمَّ لم يعش ليرى الاستخدامات الأكثر فاعلية للكيمياء عندما استخدم قادة الرايخ الثالث غاز «زيكلون ب» (Zyklon B) في معسكرات الاعتقال النازية[224].

ليس في ذاتها وإنما بالنظر إلى افتراضات التواطؤ الميتافيزيقي وشفرة أوكام؛ فإنَّ الطبيعانيَّة المنهجية والتجريبية الاستدلالية التي تُعرِّف المعرفة بوصفها علمانية تخفي أيضًا الخيمياء الأيديولوجية التي من خلالها أصبح الأساس المنهجي تأكيدًا ميتافيزيقا. عادة ما تُروى قصة عَلْمَنة المعرفة -على لسان أولئك الذين يعتقدون أنَّ التواطؤ الميتافيزيقي وتاريخانيَّة الثقب الأسود صحيحة- كما لو كانت تَجليًا عقلانيًّا لحتمية فكرية. والحاصل أنَّ عَلْمَنة المعرفة كانت، ولا تزال، ضرورة إمبريالية أيديولوجية تُقصي فيها «الحرية» الأكاديمية، لجميع المقاصد والغايات، حرية السعي في معظم الجامعات إلى احتمال أن تكون بعض ادِّعاءات الحقيقة الدينية صحيحة. ثمَّة

مفارقة حقيقية هنا، بالنظر إلى فشل نظرية العَلْمَنة الكلاسيكية في التنبؤ بشكل صحيح بـ«أفول» الدين في المجتمع بأسره. إنَّ عَلْمَنة المعرفة في الجامعات البحثية، مع النظر إلى التقاليد الدينية بوصفها أهدافًا للدراسة وليست مصادر محتملة للمعرفة، أدَّى إلى إقصاء المؤسَّسة العلمية الأكثر أهمية في المجتمع الغربي التي تنظر في ادِّعاءات الحقيقة الدينية بطريقتها الخاصة فيما يتعلق بالمعارف الأخرى. وفي الأخير، ربما ساعدت عَلْمَنة المعرفة بشكل غير مباشر في تعضيد الدين الذي لا فكرة له والمناهض للفكر خارج نطاق الأكاديميا، حيث غالبًا ما يكون الدين أكثر بكثير من مجرد كونه حقلًا معرفيًا أكاديميًا، وأحيانًا عنيفًا بشكل مُدمِّر.

ومع ذلك، فإنَّ غرس الأيديولوجية العلمانية للأكاديميا الغربية في صورتها الحالية بين الطلاب، كما رأينا في الفصل الرابع، يجري ضبطه بعناية شديدة لأنَّه لا يعتمد إلَّا على النسبيَّة الذرائعيَّة المطلوبة لخدمة الوقائع الاجتماعية والثقافية والسياسية للدول الليبرالية الحديثة. وهدفه ليس السعي وراء الحقيقة -أو بالأحرى «الحقيقة» نفسها- فيما يتعلق بأي من أسئلة الحياة؛ بل ترسيخ الإيمان بعدم وجود إجابات نهائية قاطعة. وبالنظر إلى الضغوط التي يمارسها التنوُّع الجامح في المجتمع المفرط في التعددية، يجب أن يغرس التعليم العالي بوجهٍ عام ما يكفي من الشكوكيَّة لتجريد الطلاب من أي ادِّعاءات حقيقة جوهرية، لا سيما الادِّعاءات الدينية، التي يمكن أن تقف حجر عثرة أمام مقتضيات الفضيلة الاجتماعية الأكثر أهمية، وهي التسامح المُطلق. يجب دفع الطلاب إلى تنسيب آرائهم الدينية بدرجة أقل، والحدِّ من أهميتها إلى مستوى المعتقدات الذاتية، وهو أحد الأشياء التي ألَّفَ من أجلها جيفري ستاوت كتابه *«الديمقراطية والتراث»* (*Democracy and Tradition*)[522]، ونتيجة التنافذ الثقافي، أدَّى معظم الأمريكيين واجبهم في هذا الشأن في الوقت الذي وصلوا فيه إلى سن المراهقة المتأخرة، وإن لم يفعلوا، فإنَّ التعرُّض لهيمنة الطبيعانيَّة العلمية مع التعددية التاريخية والثقافية، بالإضافة إلى قراءة بعض أعمال نيتشه ورولز بطراق مقبولة، عادةً ما يفي بالغرض، خاصةً عندما يكون مدعومًا من سلطة أستاذيَّة تجعل الفصول الدراسية الجامعية موقعًا لمثل هذه التباينات الشاسعة في القوة والنفوذ. كما أنَّ حتمية تحوُّل الطالب الجامعي

المتمثِّلة في تذويت التزاماته وتنسيبها يُعزِّزها غياب أي إرشاد أو انضباط أو مساقات علمية للطلاب حول كيفية البدء في النظر في جميع الأفكار والادِّعاءات المقابِلة التي يتعرَّضون لها. وفي ظلِّ «غياب اللاهوت عن المشروع الأكاديمي السائد» وحضور الفلسفة كحقل معرفي شديد التخصُّص يحمل في طياته أيديولوجية علمانية مثل أي حقل معرفي آخر، فإنَّ الطلاب ليس لديهم أي فرصة لفحص الادِّعاءات والأدلة التي يتعرَّضون لها، أو حتى العثور على قدرٍ من الاتساق والترابط المنطقي[226]؛ ومن ثمَّ يمكنهم التركيز على قضاء وقت ممتع وتحصيل درجات جيدة بما يكفي للحصول على وظيفة جيدة والسعي وراء عيش الحياة السِلَعيَّة الماديَّة.

لكن يجب ألَّا يُشَجِّع التعليم العالي الطلاب على أن يكونوا شكوكيين للغاية، وأن يتبعوا نيتشه حتى النهاية، وأن ينقلوا الآثار المترتبة على العلمويَّة الأيديولوجية السائدة والطبيعانيَّة الميتافيزيقية إلى مجال الأخلاق والحياة البشرية؛ لأنَّهم حينها قد يرون أنَّه لا يوجد أساس (مهم للغاية) لحقوق الإنسان أو معتقداته بشأن المساواة أكثر مما يوجد دليل على أرواح البشر (الحمقى والمؤمنين بالخرافات) أو الله، بل لا يوجد دليل علمي قطُّ على أي قيم موضوعية أو معنى أو غاية. وإذا بدأ بعض الناس في إدراك ذلك، فإنَّ النتائج السلوكية يمكن أن تجعل تأييد بيتر سينجر لشرعية قتل الرُضَّع -«يمكننا أن نرى أن أسباب عدم قتل الناس لا تنطبق على الأطفال حديثي الولادة»- يبدو وكأنَّه شيء هيِّن[227]. لذلك يجب أن يكون الهدف من التعليم العالي هو غرس شكوكيَّة منضبطة بعناية، وباطلة بحسب شروط الطبيعانيَّة العلمويَّة. لهذا السبب، وعلى الرغم من أنَّه يدرك أنَّه لا يوجد أساس طبيعي لحقوق الإنسان إذا كانت الطبيعانيَّة صحيحة، فإنَّ رونالد دوركين، بقطع النظر عن ألمعيته الفكرية، يجيب في الأخير عن السؤال حول حقيقة الوجود الموضوعي للحقوق مثل رجل دين مُرتبك يُلِحُّ عليه عاميٌّ وقَحٍ: «بالتأكيد هناك حقوق للإنسان»[228].

في القرنين الماضيين، كانت عَلْمَنة المعرفة ظاهرة نشأت عن البروتستانتية، من الجامعات البحثية الرومانسية إلى المؤسسات الأمريكية البارزة التي أصبحت مؤسسات التعليم العالي الرائدة في العالم، وذلك بعد الصدمات التي تعرَّضت لها الجامعات الألمانية من الحرب العظمى

إلى رايخ هتلر. أمَّا الجامعات الكاثوليكية في أوروبا، التي ضعفت وصارت في موقف دفاعي بعد قمع اليسوعيين، فقد دمَّرتها الثورة الفرنسية والحروب النابليونية. ومع تجريد الجامعات الكاثوليكية من جوهرها في فرنسا والتضييق عليها في إيطاليا، كانت حفنة من الجامعات الألمانية تحمي ما تبقى من صلاحية اللاهوت الكاثوليكي في مطلع القرن التاسع عشر. وعلى الرغم من أنَّ الكنيسة الرومانية كانت تنظر إلى اللاهوت بريبةٍ رجعيَّة إن لم تكن بنظرةٍ عدائية، وبغض النظر عن تغلغل عقلانيَّة كريستيان وولف والمثالية الألمانية إلى أعماقه، فإنَّ اللاهوت في هذه المؤسسات لم يُعْزَل أيديولوجيًّا على غرار الجامعة البحثية الرومانسية التي اقتدت بها جامعة برلين[229]؛ بل كان الضَعف المنهجي المهيمن للاهوت الكاثوليكي طيلة حقبة المونتانيَّة المطلقة من أعقاب الثورة الفرنسية إلى مَجْمَع الفاتيكان الثاني في ستينيات القرن التاسع عشر ضعفًا مؤسسيًّا وفكريًّا: عزل اللاهوت في معاهد العِلم وتركيزه الضيِّق على القضايا الفلسفية على حساب محاولة فهم تعاليم الكنيسة فيما يتعلق بالزيادة الهائلة في المعارف الجديدة. ومع ذلك، فإنَّ ظهور التوماويَّة الجديدة في منتصف القرن التاسع عشر جلب معه نقدًا ورفضًا لافتراضات معرفية ما بعد ديكارتية بطرائق أشارت جزئيًّا إلى فكر فيتجنشتاين المتأخر، في حين أنَّ اللاهوتيين الألمان الآخرين (وبعض اللاهوتيين الفرنسيين، مثل لوي بوتان)، على غرار حفنة من البينديكتيين الألمان بداية من ثمانينيات القرن الثامن عشر، قَبِلوا شروط الفلسفة ما بعد الكانطيَّة باعتبارها تضع حدودًا فكرية لا مناص منها للاهوت الكاثوليكي[230].

يجب التفريق بين الإنجازات الفكرية للفلاسفة وعلماء اللاهوت المستوحاة بشكل متنوِّع من توما الأكويني في القرن العشرين، من ماري دومينيك تشينو وجاك ماريتان إلى جيرترود إليزابيث مارجريت أنسكومب وألسدير ماكنتاير، وبين الطرائق التي تمَأسَسَت بها التوماويَّة الجديدة في مؤسسات التعليم العالي الكاثوليكية بعد دعوة البابا ليو الثالث عشر إلى إحياء تراث الأكويني في منشور *«الأب الأبدي»* (*Aeterni Patris*) (1879). فالمأسَسَة أثبتت أنَّها قادرة -لا سيما بين أقلية المهاجرين الكاثوليك في الولايات المتحدة- على ترويض رجال الدين والحفاظ على ثقافة ثانوية تعليمية واسعة النطاق من المدارس الأوليَّة (المدارس الكنسيَّة) إلى المعاهد الدينية والجامعات؛ لكنها قلَّلت من أهمية إنتاج المعرفة في الحقول المعرفية الأخرى وأبقت

البحث فيها على مسافة فاصلة من المقولات الفلسفية الأرسطيَّة والتوماويَّة التي عزَّزت اللاهوت. وقد ترسَّخَ هذا التباعد من خلال المنشورات البابوية مثل منشور *«إطعام قَطِيعُ الرَّبِّ»* (*Pascendi Dominici Gregis*) (1907) ومنشور *«خَلق الإنسان»* (*Humani Generis*) (1950)، التي، باعتبارها انعكاسًا لأعراض عزل اللاهوت الكاثوليكي طويل الأمد عن عالم إنتاج المعرفة الرحب، جمعت قضايا فكرية معقَّدة ومتواشجة تحت مسميات مُربِكة مثل «الحداثة»[231]. لهذا السبب، وباستثناء جامعة لوفان في بلجيكا، لم تكن هناك مؤسسات كاثوليكية من بين الجامعات البحثية الرائدة في العالم في مطلع أو منتصف القرن العشرين[232]. هذه الحقيقة ساعدت في جعل ادِّعاءات الحقيقة الكاثوليكية تبدو جوفاء لا معنى لها بالنسبة لغير الكاثوليك، الذين كانوا أكثر توافقًا مع مقولة جورج برنارد شو بأنَّ القيود الأيديولوجية والافتقار إلى الحرية الأكاديمية جعلت فكرة الجامعة الكاثوليكية متناقِضة في ذاتها. فإذا لم تستطع البروتستانتية التي أثراها التنوير الإسكتلندي أو الألماني أن تصمد في وجه المعرفة التاريخانيَّة والفلسفة النقدية ونتائج العِلم، فكيف للكاثوليكية المؤمِنة بالخرافات، والرجعيَّة في فكرها، والتي تهيمن عليها السلطة البابوية أن تصمد؟

لقد تلاشى المنهج التوماوي الجديد في مؤسسات التعليم العالي الكاثوليكية في غضون عقدٍ من بداية ستينيات القرن العشرين؛ لم يكن هذا، ببساطة، لأنَّ الكاثوليك كانوا حريصين على «معانقة العالَم الحديث» في أعقاب تجديد الكنيسة (aggiornamento) الذي نادى به البابا يوحنا الثالث والعشرون في مَجْمَع الفاتيكان الثاني؛ بل كان أيضًا بسبب الفجوة التي رسَّخها الباباوات بين الماهية التي تدَّعيها الكاثوليكية لنفسها من جهة، وإنتاج المعرفة المتطورة في الجامعات البحثية الرائدة من جهة أخرى[233]. لقد ساعدَ الباباوات -عن غير قصد- في انهيار الإطار الفكري الذي أصرُّوا عليه في الأصل. المفارقة هنا أنَّ الفهم القاصِر لعلاقة اللاهوت الكاثوليكي بالبحث في الحقول المعرفية الأكاديمية كان لا بُد أن يَنتج عن الريبة البابوية في إنتاج المعرفة العلمية والتاريخية، وهو يكمن وراء التشخيصات والعلاجات البابوية المبسَّطة بطريقة هزلية لمعضلات الحداثة، كما لو كان العلاج الفكري كان سهلًا مثل «المدرسيَّة». من الواضح، بغير

لَبَسٍ، أنَّه لا يمكن للمرء أن يسعى إلى فهم كيفية ارتباط ادِّعاءات الحقيقة الكاثوليكية بنتائج أي حقل معرفي أكاديمي معيَّن ما لم يكن لدى المرء معرفة بكليهما، لكن لا يمكن للمرء أن يصبح خبيرًا في فيزياء الجسيمات أو علم الأحياء التطوري أو علم آثار الشرق الأدنى القديم أو أي حقل معرفي آخر ما لم يتعلَّم في جامعة بحثية عريقة. ومن عجَب المفارقات أنَّه من خلال استنكار الوقائع المعقَّدة مثل «الحداثة» و«العقلانية» و«التاريخية» دون تفكيكها وتحليلها بطريقة وافية، وضع الباباوات من البابا ليو الثالث عشر إلى البابا بيوس الثاني عشر -دون قصد أو نيَّة- الأساس لرد فعل متساوٍ في التبسيط والتسطيح؛ لقد خلقوا الظروف الملائمة لانقسام اجتماعي ثنائي إشكالي من الناحية الفكرية بين «المحافظين» و«الليبراليين» في الكاثوليكية في أوروبا وأمريكا الشمالية منذ مَجْمَع الفاتيكان الثاني، وهذا بدوره يعكس الانقسامات الأيديولوجية التي فرضتها السياسة العلمانية في المجتمع.

لقد أسهم الباباوات أيضًا -عن غير قصد- في عَلْمَنة الجامعات الكاثوليكية من خلال أفعالهم؛ فمنذ ستينيات القرن العشرين، كان لدى الجامعات الكاثوليكية الناقِدة لنفسها على نحوٍ مفهوم الكثير من الأمور الفكرية التي يتعيَّن القيام بها وسط دوامة من التغييرات الاجتماعية والاضطرابات السياسية المأسوية. ولكن من خلال «قبول الحداثة» بشغف يُضاهي شغف الباباوات السابقين، نَزَعَ زعماء تلك الجامعات -دون تمحيص- إلى تبنِّي العديد من الافتراضات المتداخلة والخفيَّة المتأصلة في تاريخ المؤسسات العلمانية التي تبنَّوا هياكلها وممارساتها[234]، وحتى عند تفكيك هذه الافتراضات عبر عدسات كاثوليكية معيَّنة، فإنَّها قد عزَّزت عَلْمَنة المعرفة. فإذا كان ثمة اعتقاد أنَّ قراءة معيَّنة (قراءة خاطئة في الغالب) لتوما الأكويني بشأن الإيمان والعقل، تُشكِّل نموذجًا للعلاقة المؤسسية بين اللاهوت وجميع الحقول المعرفية الأخرى -علاقة اللاهوت بالإيمان والوحي والنعمة الإعجازية، وعلاقة جميع الحقول المعرفية الأخرى بالمعرفة، والعقل، والعالم الطبيعي- فإنَّ المرء يكون حينها لم يجرؤ على عزل ادِّعاءات الحقيقة الكاثوليكية عن بقية سيرورة إنتاج المعرفة فحسب، بل جعل هذا الفصل ممكنًا بطريقة مماثلة للانتقاص من مكانة اللاهوت في الجامعة

البحثية الرومانسية في القرن التاسع عشر، ولكن بلغةٍ مختلفة. حتى بين المؤسسات الكاثوليكية التي لم تستبدل علم اللاهوت بأقسام الدراسات الدينية، في خطوة نِسبيَّة وعلمانيَّة متأصِّلة، فإنَّ إمكانات اندماج اللاهوت وتكامله مع حقول معرفية أخرى ستتلاشى في حال اعتباره حقلًا معرفيًا قائمًا بذاته بين هذه الحقول المعرفية الأخرى. وقد صحَّ الشيء نفسه على الفلسفة، إذا كان ثمة اعتقاد أنَّ حل إشكالية التوماويَّة الجديدة الرصينة فكريًا في المناهج الدراسية كما يجري تدريسها من النصوص المدرسية يكمن في مجرد تقليد الفلسفة كما يجري تعليمها في الجامعات العلمانية. وفي ظلِّ وجود العديد من الافتراضات الأخلاقية والميتافيزيقية المُتَحَيِّزة في الكثير من الحقول المعرفية المتواشجة مع البحث الأكاديمي، كان الكثير من سيرورة إنتاج المعرفة يتعارض مع ادِّعاءات الحقيقة الكاثوليكية. وفي الابتدار إلى «تعويض الوقت الضائع» والسعي إلى تحقيق «التفوُّق» من أجل رتق الفجوة المُخجِلة بين مستوى إنتاج المعرفة في المؤسسات الكاثوليكية وبين الجامعات البحثية الرائدة، أدخلَ قادة الجامعات الكاثوليكية -عن غير قصد- حصان طروادة الفكري الذي يحمل مجموعة من الافتراضات التخريبية إلى داخل جامعاتهم. لا غَرْو، إذن، أنَّ الجامعات الكاثوليكية الأمريكية كانت في حالة دائمة من الجدالات والسجالات المضنية التي لا تنتهي حول «الهوية الكاثوليكية» منذ ذلك الحين؛ فمعظم المؤسسات الكاثوليكية سرعان ما بدأت عَلْمَنة «الجزء الأكاديمي» من جامعاتها في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين -كما لو كان منفصلًا عن الأجزاء الأخرى، مثلما كان من المفترض أن تنفصل الطبيعة عن النعمة- ثمَّ تساءلت بعد ذلك عن سبب تغيُّر كل شيء.

كان جون هنري نيومان (1801-1890) أعظم مفكر كاثوليكي في القرن التاسع عشر، وقد انشقَّ عن الكنيسة الإنجيلية واتَّبع الكنيسة الكاثوليكية، لكنَّ هذا التحوُّل حدث قبل صدور منشور *«الأب الأبدي»* (*Aeterni Patris*) ولا يدين بأي شيء للتوماويَّة الجديدة؛ بل إنَّ نيومان عانى معاناة شديدة في طريقه إلى الكاثوليكية الرومانية من خلال إتقان نصوص آباء الكنيسة اليونانية واللاتينية بالإضافة إلى تاريخ اللاهوت، ومن خلال العمل طيلة سنوات عدَّة على الأسئلة المتعلقة بالتاريخ وادِّعاءات المسيحيين

العقائدية المتضاربة. لقد كلَّفه تحوُّله في عام 1845 منصبه في كلية أوريل بجامعة أكسفورد، حيث كانت أعرق جامعتين في إنجلترا لا تزالان مؤسستين طائفيتين إنجيليتين (وظلَّتا كذلك حتى سبعينيات القرن التاسع عشر)[235]. إنَّ انفصال نيومان عن المدرسيَّة الجديدة وبحثه الدؤوب بوصفه دخيلًا عليها قد أعطاه إحساسًا أعمق من أي مفكر كاثوليكي آخر في القرن التاسع عشر بالترابط بين المعرفة في علاقتها باللاهوت. وفي كتابه *«فكرة الجامعة»* (*Idea of a University*) (1852)، وَضَعَ نيومان تَصوُّرًا للعلاقة بين اللاهوت والفلسفة والحرية البحثية المشروعة لجميع الحقول المعرفية الأكاديمية الأخرى، ومن ثمَّ الرغبة الفكرية الأشمل للمسيحية في فهم العلاقة بين الله وجميع الأشياء[236]. لكنَّ فكرة نيومان ونموذج الجامعة الكاثوليكية في دبلن كان لجامعة بحثية مكرَّسة للسعي وراء معرفة جديدة على غرار جامعة أكسفورد التي عرفها من أواخر عشرينيات القرن التاسع عشر إلى مطلع أربعينيات القرن التاسع عشر، وكان هدف الجامعة هو «نشر المعرفة وتعميمها بين الناس وليس التقدُّم»[237].

وعلى الرغم من ضعف الثقافة الثانوية التوماويَّة الجديدة في مواجهة سيرورة إنتاج المعرفة من خلال عَلْمَنة الجامعات البحثية، فقد أدركت هذه الثقافة، إمَّا بداهَةً أو صَرَاحَةً، إلى أي مدى تُعَدُّ المسيحية في الكاثوليكية الرومانية طريقةَ عيش مشترك في المقام الأول، وأنَّ صورتها الأساسية ليست افتراضيَّة بل تشاركيَّة، وليست علمية بل أسراريَّة، وليست فردانيَّة بل تفاعليَّة. نتيجة لذلك، فإنَّ الحياة المتفكِّكة والمكرَّسة للاستهلاك ليست متناقضة مع الكاثوليكية فحسب بل إنَّها تقوِّض المعرفة التجريبية المكتسبة في مجتمعاتها الدينية، ومن ثمَّ تجعل ادِّعاءات الحقيقة للكاثوليكية غير منطقية أو مرفوضة أو تبدو عَرَضِيَّة لا قيمة لها (كما تفعل بطريقة موازية مع الليتورجيا). وعندما يحدث ذلك، يفقد علم اللاهوت -بوصفه مسعًى عقلانيًّا لفهم التواشج بين ادِّعاءات الحقيقة الخاصة بالدين، وبصورة أشمل، فهم الله في علاقته بكل الأشياء- غايته التقليدية لأنَّه يفقد علاقته بممارسات طريقة الحياة المشتركة والمعرفة التجريبية المرتبطة بهم. عوضًا عن ذلك، يصبح الوضع الفكري الافتراضي هو المعرفة المُعَلْمَنة والمتخصِّصة التي يجري إنتاجها في الحقول المعرفية الأكاديمية، وتطبيقها عبر

التكنولوجيا من أجل تلبية رغبات أفراد هيوميين منزوعي المسيحية (dechristianized). وبالجملة، فإنَّ السِمات المهيمنة للدول الغربية الليبرالية الحديثة -الحماية السياسية للحقوق الفردية للمستهلكين المستقلين لبناء ذواتهم كما يشاؤون وسط رأسمالية ما بعد فورديَّة ورأسمالية وول مارت الشاملة- تُسهم بقوة، وإن كان بشكل غير مباشر، في عَلْمَنة المعرفة من خلال تقويض جذور اللاهوت الكاثوليكي: الممارسة المشتركة للفضائل التي تُشكِّل المجتمعات الدينية والتي هي مصدر معرفتها التجريبية.

لقد سعى المصلحون البروتستانت في القرن السادس عشر إلى مواجهة النوائب التي تَعْرِضُ للمسيحية في العصور الوسطى المتأخرة وتنال منها. ولأخذَ منهم العَجَبُ كل مأخذ لو استطاعوا أن يروا إلى أين قادهم إصرارهم على مبدأ «الكتاب المقدَّس وحده» عن غير قصد منهم، مما يتعارض جذريًا مع آمالهم في تجديد الإيمان والحياة المسيحية. بيدَ أنَّ الخلافات غير المرجوَّة حول معنى الكتاب المقدَّس، مقترنةً بتعظيم علم اللاهوت في الجامعات الطائفية في أوروبا إبان الحقبة الحديثة المبكرة، مهَّدَت الطريق لعَلْمَنة المعرفة. وأدَّى دفع سيرورة إنتاج المعرفة خارج أسوار الجامعات إلى مَأسَسَة الخلافات العقائدية، وإضعاف اللاهوت وتقويض الجرأة الفكرية للوثريين والبروتستانت المُصلحين والكاثوليك أنصار الكنيسة الرومانية على السواء. ولمَّا جاء الحساب المؤجَّل كان مدمِّرًا في أوجهٍ عديدة. وبالاقتران مع النزعة الاقتنائيَّة الفردية المتزايدة التي غَذَّتها الثورة العمَّاليَّة، والرغبة المفهومة في تجنُّب العنف الديني-السياسي، جرت خصخصة المعتقدات الدينية وعزل اللاهوت حتى يصبح العالم آمنًا لسيرورة إنتاج معرفة بيكونيَّة في خدمة الرغبات البشرية، مهما كانت. وما بدأ في هذه المسألة في القرن السابع عشر يصير أقوى من أي وقت مضى اليوم.

هوامش الفصل السادس

1. ولا تهتم مختبرات الأبحاث بالعلوم الاجتماعية أو (بشكل خاص) الحقول المعرفية الإنسانية الموجودة إلى جانب العلوم الطبيعية والهندسة في الجامعات البحثية (على الرغم من أنَّ الحكومات والمنظمات الخاصة تمُوِّل أيضًا بعض الأبحاث الجامعية في العلوم الاجتماعية والإنسانيات).

2. انظر:

Clark Kerr, "Preface, 1963," in The Uses of the University, 5th ed. (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2001), p. xii.

أُلقِيَت الفصول الأصلية لهذا الكتاب لأول مرة كمحاضرات لإدوين جودكين في جامعة هارفارد في أبريل 1963. انظر، المرجع نفسه، ص 11.

3. David John Frank and Jay Gabler, Reconstructing the University: World-wide Shifts in Academia in the 20th Century (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2006).

4. حتى في الجامعات الكاثوليكية، لا يجري التعامل مع المعرفة في كل من الحقول المعرفية الأكاديمية بصورة مختلفة عما هي عليه في الجامعات العلمانية، وعادة ما يُنْظَر إلى ادِّعاءات الحقيقة الخاصة بالكاثوليكية والمذاهب الدينية الأخرى بوصفها مرشحة لأن تصير معرفة في أقسام اللاهوت فحسب؛ كما لو أنَّ الشيء نفسه يَصِحُّ في اللاهوت ولكن ليس في الفيزياء أو علم النفس، أو العكس..

5. James Turner, "Catholicism and Modern Knowledge: A Historical Sketch," in Turner, Language, Religion, Knowledge: Past and Present (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2003), p120..
6. Alasdair MacIntyre, God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2009), p135..
7. Kerr, Uses, pp5., 31.

8. فيما يتعلق بهذه الجزئية المحددة وهذه المسألة في العموم، فإني مدين بالفضل إلى:

MacIntyre, God, Philosophy, Universities, pp15.-18, 174-176.

9. Louis Menand, The Marketplace of Ideas: Reform and Resistance in the American University (New York and London: W. W. Norton, 2010), pp119.-121, quotation on 119.

10. فيما يتعلق بالنقطة الأخيرة، فأنا مدينٌ بالفضل للمناقشات مع جيمس تيرنر، كما أنني ممتن له لمشاركته إياي مسودة كتابه القادم حول فقه اللغة والتشكُّل التاريخي للحقول المعرفية الإنسانية الحديثة.

11. Mark Noll, The Scandal of the Evangelical Mind (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1994), p109.

12. للاطلاع على نسخة حديثة وثرية للغاية من هذه السردية، انظر:

Jonathan I. Israel, Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750 (Oxford: Oxford University Press, 2001) and Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670-1752 (Oxford: Oxford University Press, 2006).

لقد كَثَّفَ جوناثان إسرائيل مؤخرًا معرفته الموسوعية حول ما يسميه التنوير الراديكالي وعاد بالقصة إلى أواخر القرن الثامن عشر في:

A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2010).

13. يمكن للمرء أن يصف حالات الاستخفاف بتعقيدات العالم الطبيعي والماضي التاريخي بوصفها سلسلة من التصورات الخاطئة والضلالات والممارسات في ثقة مفرطة وغير مُبرَّرة من العصور الوسطى وحتى القرن العشرين. والآن، بعض العلماء والباحثين بوسعهم الاعتراف بصدق بمدى عدم معرفتنا بالكَوْنِ والماضي البشري، على الرغم من (وبسبب) النمو الهائل الذي لا يمكن إنكاره للمعرفة منذ العصور الوسطى.

14. أستخدمُ مصطلح «عِلمي» هنا بصورة تنطوي على مفارقة تاريخية ولكن من أجل الوضوح التحليلي للإشارة إلى السعي وراء المعرفة بالعالم الطبيعي بناءً على الملاحظة والوصف والتجربة بدلاً من البرهان القياسي من المقدمات إلى الاستنتاجات كما هي مستمدة من النصوص المرجعيَّة.

15. Benedict of Nursia, RB 1980: The Rule of St. Benedict in Latin and English with Notes, ed. and trans. Timothy Fry et al. (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1981), p164.

أنا مدينٌ فيما يخص تعليقاتي في هذه الفقرة والفقرة التي تليها حول العلاقة بين المعرفة والحياة المسيحية في الرهبنة في العصور الوسطى مدين إلى العمل الكلاسيكي:

Jean Leclercq, The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture, trans. Catherine Misrahi (New York: Fordham University Press, 1982).

التي أُلْقِيَت المحاضرات الأصلية عنه في روما في 1955-1956. للاطلاع على نظرة عامة عن الحياة الرهبانية في العصور الوسطى، انظر:

C. H. Lawrence, Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages,

3rd ed. (New York and London: Longman, 2000).

الذي يتضمن الجماعات الرهبانية التي اختارت الفقر الطوعي.

16. عن العبادات والطقوس الدينية والفروض الإلهية الرهبانية وتكييفها من قِبل رجال الدين الزمنيين، انظر:

John Harper, The Forms and Order of the Western Liturgy from the Tenth to the Eighteenth Century: A Historical Introduction and Guide for Students and Musicians (Oxford: Clarendon Press, 1991), pp73.-108.

17. انظر: Leclercq, Love of Learning. للاطلاع على نظرة عامة على مواقيت المزامير المتكررة كل أسبوع في الفرائض والأفعال الإلهية الرهبانية والزمنية العلمانية، انظر:

Harper, Western Liturgy, pp258.-259.

18. Benedict, RB 1980, ed. and trans. Fry et al., pp180.- 186.

19. انظر:

Augustine, De doctrina Christiana, in Corpus Augustinianum Gissense, ed. Cornelius Mayer, electronic edition, pt2. (Charlottesville, Va.: Intelex, 2000).

من الواضح أنَّ أوغسطين بدأ هذا العمل في سنة 390، لكنه توقفَ عن كتاباته ولم يكمله حتى عام 426 أو عام 427. انظر:

R. P. H. Green, "Introduction" to Augustine, On Christian Teaching, trans. Green (Oxford: Oxford University Press, 1997), pp. ix-xi, [xxvi].

عن تأثير العمل الشامل طيلة حقبة العصور الوسطى في الغرب، انظر:

Reading and Wisdom: The "De doctrina Christiana" of Augustine in the Middle Ages, ed. E. D. En glish (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1995).

20. Faith Wallis, "Introduction" to Bede: The Reckoning of Time [725], trans. Wallis (Liverpool: Liverpool University Press, 1999), pp. xviii-xxxiv.

21. عن الرهبنة المبكرة من الديرانيَّة المصرية عبر بنديكت إلى جماعات البينديكتين في العصور الوسطى المبكرة في أيرلندا وإنجلترا، انظر:

Marilyn Dunn, The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages (Oxford: Blackwell, 2000).

للاطلاع على حركة إحياء الرهبنة في القرن الثاني عشر في سياق التيارات الدينية الأوسع في أعقاب الإصلاحات الجريجورية، انظر:

Giles Constable, The Reformation of the Twelfth Century (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

عن طائفة السيسترسيين على وجه الخصوص، انظر:

Constance Hoffman Berman, The Cistercian Evolution: The Invention of a Religious Order in Twelfth-Century Europe (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000).

22. John Van Engen, Sisters and Brothers of the Common Life: The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008).

23. المرجع نفسه، ص 80-81، 154-157. بعد الحصول على الموافقة البابوية في عام 1395، «أثبت مَجْمَع فيندسهايم أنَّه النظام الديني الجديد الأكثر نجاحًا في القرن الخامس عشر». انظر، المرجع نفسه، ص 154-155، 154.

24. Roger Lovatt, "The Imitation of Christ in Late Medieval England," Transactions of the Royal Historical Society, 5th ser., 18 (1968): 113; Augustin De Backer, Essai bibliographique sur le livre "De imitatione Christi" (1864; reprint, Amsterdam: Desclée de Brouwer, 1966), pp34.-35, 107174 ,156-155 ,149 ,129-127 ,111-; STC 1475- 1640, vol2., p303., nos239.547.- 23958.

25. انظر:

Franz Posset, Renaissance Monks: Monastic Humanism in Six Biographical Sketches (Leiden: E. J. Brill, 2005), p20.

الذي يشير إلى:

ichard Newald, "Beiträge zur Geschichte des Humanismus in Oberösterreich," Jahrbuch des oberösterreichischen Musealvereins 81 (1926): 155-223.

26. انظر:

W. B. Lockwood, "Vernacular Scriptures in Germany and the Low Countries before 1500," in The Cambridge History of the Bible, vol2., The West from the Fathers to the Reformation, ed. G. W. H. Lampe (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), pp428.-434; C. A. Robson, "Vernacular Scriptures in France," in ibid., pp436., 448-451; Kenelm Foster, "Vernacular Scriptures in Italy," in ibid., pp452.-465; Margherita Morreale, "Vernacular Scriptures in Spain," in ibid., pp465.-474.

انظر أيضًا:

Andrew Colin Gow, "Challenging the Protestant Paradigm: Bible Reading in Lay and Urban Contexts of the Later Middle Ages," in Scripture and Pluralism: Reading the Bible in the Religiously Plural Worlds of the Middle Ages and the Renaissance, ed. Thomas Heffernan and Thomas E. Burman (Leiden: E. J. Brill, 2006), pp161.-191, and Thomas Kaufmann, "Vorreformatorische Laienbibel und reformatorisches Evangelium," Zeitschrift für Theologie und Kirche 101 (2004): 138-174.

27. عن النسخ المطبوعة من كُتب الأَجْبِيَة «السبع صلوات النهارية والليليَّة» (Books of Hours)، التي كثيراً ما تجمع بين الصلوات بالعاميَّة وباللغة اللاتينية، انظر:

Eamon Duffy, Marking the Hours: En glish People and Their Prayers, 1240- 1570 (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2006), pp121.-146; Albert Labarre, "Heures (Livres d'Heures)," in Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, vol7., pt1. (Paris: Beauchesne, 1969), cols420.-423.

جادل كل من إيمون دافي وبول ساينجر بأنَّ معرفة الليتورجيا كان من شأنه تمكين العوام من أداء الصلوات باللغة اللاتينية بدرجة أكبر من التعليم الرسمي للغة.

Duffy, The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, c140.0- c158.0, 2nd ed. (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2005), pp221.-222, and Marking the Hours, pp59.- 60; Paul Saenger, "Books of Hours and the Reading Habits of the Later Middle Ages," in The Culture of Print: Power and the Uses of Print in Early Modern Eu rope, ed. Roger Chartier, trans. Lydia G. Cochrane (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1989), pp142., 148, 149.

28. عن نشأة صلوات المسبحة الوردية المعقدة والمتنوِّعة بين القرنين الثاني عشر والخامس عشر، انظر:

Anne Winston- Allen, Stories of the Rose: The Making of the Rosary in the Middle Ages (University Park: Pennsylvania State University Press, 1997), pp13.- 30.

إنَّ إضافة تأملات حياة المسيح إلى الأساس المتكرر لصلوات السلام الملائكي (السلام عليكِ يا مريم) والصلوات الربانية «حوَّلت صلاة السلام الملائكي إلى صلاة يسوع؛ وهو تحوُّل يعكس الدافع السائد نحو الاقتداء بتقوى المسيح. فطريقة التأمل الجديدة تتوافق مع الممارسات الدينية التي نشرتها حركة التقوى الجديدة... ومع إضافة ترانيم المَجْد لله في الأعالي والتسبيحات الملائكية وصلاة قانون الإيمان المسيحي، أصبحت صلوات المسبحة الوردية وسيلة لتلخيص عقائد الإيمان. ومن خلال الدُرْبَة على أسرار الخلاص، مَارَسَ المُصلي الفضائل أيضًا». انظر، المرجع نفسه، ص 27.

29. للاطلاع على نظرة عامة على جماعات الرهبنة الأولى، بما في ذلك الأوغسطينيين والكرمليين وكذلك الفرنسيسكان والدومينيكان، انظر:

C. H. Lawrence, The Friars: The Impact of the Early Mendicant Movement on Western Society (New York: Longman, 1994).

عن الفرنسيسكان في العصور الوسطى، انظر العمل الكلاسيكي:

John R. H. Moorman, A History of the Franciscan Order from Its Origins to the Year 1517 (Oxford: Clarendon Press, 1968), as well as Michael Robson, The Franciscans in the Middle Ages (Woodbridge, U. K.: Boydell Press, 2009).

عن الدومينيكان في القرن الخامس عشر، انظر:

William A. Hinnebusch, A History of the Dominican Order, 2 vols. (Staten Island, N. Y.: Alba House, 1965).

30. Luisa Valente, Logique et théologie: Les écoles parisiennes entre 1150 et 1220 (Paris: Vrin, 2008).

31. Peter Abelard, "Sic et non": A Critical Edition [1121], ed. Blanche B. Boyer and Richard McKeon (Chicago: University of Chicago Press, 1977).

32. Philipp W. Rosemann, The Story of a Great Medieval Book: Peter Lombard's "Sentences" (Toronto: University of Toronto Press, 2007).

33. عن برنارد ضد أبيلارد، انظر:

Gillian R. Evans, Bernard of Clairvaux (New York: Oxford University Press, 2000), pp47., 104-106, 111- 125.

انظر أيضًا السياق الأوسع لاختلافاتهما في:

Peter Godman, The Silent Masters: Latin Literature and Its Censors in the High Middle Ages (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2000).

34. Medieval Latin: An Introduction and Bibliographical Guide, ed. F. A. C. Mantello and A. G. Rigg (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1996), pp269.-270.

خشية إساءة الاستخدام المحتملة للعقلانية الخطابية عند تطبيقها على أسرار الإيمان، استخدمَ برنارد علم اللاهوت بازدراء، وربطَ بينه وبين «علم الغباء» (stultilogia). انظر: Evans, Bernard, p48.

35. لقد سُمِّيَت «الجامعة» (universitas) بهذا الاسم ليس لأنَّها تشمل جميع العلوم (وهو تصوُّر أقرب إلى مصطلح «معهد الدراسة العام» - studium generale)، ولكن لأنَّها مثل المؤسسات المماثلة في مدن العصور الوسطى تضم جميع أعضاء مجموعة مكرَّسة لتحقيق بعض الغايات. في هذه الحالة، كان المعلمون وطلبة العلم هم الذين شَكَّلوا أنفسهم كجماعة، وكانوا مكرَّسين لمدارس التعليم العالي، وحصلوا على الموافقة البابوية. انظر:

Verger, "Patterns," in HUE, vol1., Universities in the Middle Ages, ed. Hilde de Ridder-Symoens (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), pp35.-38.

36. Verger, "Teachers," in HUE, vol1., ed. de Ridder- Symoens, p163.

37. للاطلاع على الاقتباسات، انظر فصل «المعلمون» في المرجع السابق، ص 163. وعن فشل انظر: طلبة العلم، انظر:

Rainer Christopher Schwinges, "Student Education, Student Life," in ibid., p235.

38. انظر:

Gordon Leff, "The Trivium and the Three Philosophies," in ibid., pp307.- 308.

كانت جامعة أورليان مثالاً للجامعة التي لا تحتوي على كلية آداب، إذ كانت تضم كلية الحقوق فحسب. انظر:

Verger, "Patterns" in ibid., p42.; Antonio García y García, "The Faculties of Law," in ibid., p401.

39. انظر:

Verger, "Patterns" in ibid., p42.; Verger, "Teachers," in ibid., pp163.- 164.

لقد افتقرت جامعة باريس إلى تدريس القانون الروماني ابتداءً من عام 1219، بعد حظره من البابا هونوريوس الثالث، وهذا مَهَّدَ بدوره الطريق لتدريس القانون الروماني في جامعة أورليان بأمر من البابا جريجوري التاسع. انظر:

García y García, "Faculties of Law," in ibid., p389.; Paolo Nardi, "Relations with Authority," in ibid., pp89.- 90.

40. Monika Asztalos, "Faculty of Theology," in ibid., pp414., 433.

41. عن التشكيك في فلسفة أرسطو الطبيعية والميتافيزيقا وإدانتهما في جامعة باريس في بداية القرن الثالث عشر، انظر:

Asztalos, "Faculty of Theology," in ibid., pp420.-423.

عن التسلسل الزمني لتوافر أعمال أرسطو بالترجمات اللاتينية، انظر:

Bernard G. Dod, "Aristoteles latinus," in The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600, ed. Norman Kretzmann, Anthony Kenny, and Jan Pinborg (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp45.- 79.

42. للاطلاع على دراسة مقارنة شديدة الذكاء عن الاختلافات الجوهرية بين التصوُّر الأرسطي عن أبديَّة الكَوْن والأفكار الأفلاطونية الجديدة عن الانبعاث من جهة، والتصوُّرات اليهودية والمسيحية والإسلامية عن الخَلْق الحر من الله-الخالق المتعالي من جهة أخرى، انظر:

David B. Burrell, Freedom and Creation in Three Traditions (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1993).

43. عن الطابع المُعقَّد والمتعدد الجوانب لعلاقة بونافنتورا بالأرسطيَّة في ضوء تَبَنِّيه الانتقائي لأفكار أتباع يواكيم دي فيوري، انظر:

Joseph Ratzinger, The Theology of History in St. Bonaventure, trans. Zachary Hayes (1971; Chicago: Franciscan Herald Press, 1989), pp119.- 163.

44. عن زيادة أعداد الجامعات بعد عام 1378، انظر:

Verger, "Patterns," in HUE, vol1., ed. de Ridder- Symoens, pp57., 64- 65 [70];

عن تأسيس جامعة فيتنبرغ، انظر:

Heinz Kathe, Die Wittenberger philosophische Fakultät, 1502-1817 (Cologne: Böhlau, 2002), pp1.- 2.

45. الأكويني، توما، **الخلاصة اللاهوتية**، ترجمة الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت.

46. عن تلك المحاضرات والمناظرات، انظر:

Verger, "Teachers," in HUE, vol1., ed. de Ridder- Symoens, pp154.- 156; Anthony Kenny and Jan Pinborg, "Medieval Philosophical Literature," in Cambridge History of Later Medieval Philosophy, ed. Kretzmann, Kenny, and Pinborg, pp19.- 29.

47. انظر:

Schwinges, "Student Education, Student Life," in HUE, vol1., ed. de Ridder-Symoens, p231.

الذي يؤكد أيضًا على استقرار واستمرارية شكل ومحتوى التعليم الجامعي من القرن الثالث عشر حتى القرن الخامس عشر، من أيبيريا إلى الدول الاسكندنافية.

48. P. Glorieux, La littérature quodlibétique de 1260 à 1320 (Lille: Desclée de Brouwer, 1925), pp18.- 35, 62- 66; Kenny and Pinborg, "Medieval Philosophical Literature," in Cambridge History of Later Medieval Philosophy, ed. Kretzmann, Kenny, and Pinborg, p22.

49. للاطلاع على تعليقات عامة ودراسات حالة محدَّدة تُسلِّط الضوء على الطابع المتداخل للمعرفة الكلاسيكية والسعي وراء المعرفة الطبيعية والتاريخية بداية بين علماء الإنسانيات الإيطاليين في القرن الخامس عشر، انظر:

Anthony Grafton, Defenders of the Text: The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800 (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1991), pp1.-5, 11-12, 178-203; Grafton, Bring Out Your Dead: The Past as Revelation (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2001), pp1.-10, 97-137.

عن إلى أي مدى كانت معظم الشخصيات الرائدة في الثورة العلمية في القرن السابع عشر مدينين للمشكلات التي نشأت عن التعامل مع النصوص الأرسطية والطرائق المدرسيَّة في الجامعات، انظر:

Roy Porter, "The Scientific Revolution and Universities," in HUE, vol2., Universities in Early Modern Europe (1500-1800), ed. Hilde de Ridder- Symoens (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp531.- 562.

رَفَضَ روَّاد الثورة العلمية العظماء أعمال أرسطو، لكن أُسسهم العلمية القائمة على نصوص أرسطو هي التي منحتهم القدرة على القيام بذلك، انظر، المرجع السابق، ص 551.

50. كما قال فرانسيس بيكون عن الكيمياء في بداية القرن السابع عشر، «لا شك أنَّ البحث والتحريض

على صنع الذهب قد سلّط الضوء على عدد كبير من الاختراعات والتجارب الجيدة والنافعة، بالإضافة إلى انكشاف الطبيعة وكذلك المنفعة في حياة الإنسان». انظر:

Bacon, "The Advancement of Learning" [1605], in Bacon, Major Works, ed. Brian Vickers (Oxford: Oxford University Press, 1996), p143.

عن السحر في القرون الوسطى المتأخرة، انظر:

Richard Kieckhefer, Forbidden Rites: A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century (University Park: Pennsylvania State University Press, 1997).

للاطلاع على لمحة موجزة عن السحر في عصر النهضة، انظر:

Brian P. Copenhaver, "Magic," in The Cambridge History of Science, vol3., Early Modern Science, ed. Katharine Park and Lorraine Daston (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp518.-540.

عن علم التنجيم في العصور الوسطى المتأخرة، انظر:

Laura Ackerman Smoller, History, Prophecy, and the Stars: The Christian Astrology of Pierre d'Ailly, 1350- 1420 (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1994).

عن علم التنجيم في عصر النهضة، انظر:

Anthony Grafton, Cardano's Cosmos: The Worlds and Works of a Re naissance Astrologer (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1999).

للاطلاع على نظرة موجزة عن الكيمياء في الحقبة الحديثة المبكرة وفي العصور الوسطى المتأخرة، انظر:

William R. Newman, "From Alchemy to 'Chymistry,' " in Cambridge History of Science, vol3., ed. Park and Daston, pp497.-517.

الذي يطرح بعض المسائل التي جرى تناولها بمزيد من التفصيل في:

Newman's Atoms and Alchemy: Chymistry and the Experimental Origins of the Scientific Revolution (Chicago and London: University of Chicago Press, 2006).

51. Olaf Pedersen, "Tradition and Innovation," in HUE, vol2., ed. de Ridder- Symoens, pp470.- 471, quotation on 471
52. Desiderius Erasmus, Moriae encomium, id est stultitiae laus [1511], in Erasmus, Opera omnia, ser4., vol3., ed. Clarence H. Miller (Amsterdam and Oxford: North-Holland Publishing Co., 1979), pp144.- 158; [Crotus Rubeanus and Ulrich von Hutten], Epistolae obscurorum virorum [1515], ed. Aloys Bömer (Aalen: Scientia Verlag, 1978).

عـن سـخرية كروتـوس روبيانـوس وخاصـة أولريـش فـون هاتـن اللافتـة للنظـر والمناهضـة لرجـال الديـن والمناهضـة للنزعـة المدرسـيَّة (السكولاسـتيَّة) في كتـاب «*رسـائل الرعـاع*» بـين علـماء الإنسـانيات المتورطـين في قضيـة ريوخلـين، انظـر:

James H. Overfield, Scholasticism and Humanism in Late Medieval Germany (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1984), pp291., 293- 297.

53. انظر:

Heiko A. Oberman, The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963); Alexander Broadie, "Mair, John (c146.7-1550)," in ODNB, ed. H. C. G. Matthew and Brian Harrison (Oxford: Oxford University Press, 2004); online ed., ed. Lawrence Goldman, May 2006, http: //www. oxforddnb. com/view/article/17843 (accessed 5 May 2010); Alexandre Ganoczy, "Jean Major, exegete gallicain," Recherches de science religieuse 56 (1968): 457-495; Erwin Iserloh, Johannes Eck (1486- 1543): Scholastiker, Humanist, Kontroverstheologe (Münster: Aschendorff, 1981).

عن فاعلية النزعة المدرسيَّة في القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر، انظر أيضًا:

Anthony Grafton and Lisa Jardine, From Humanism to the Humanities: The Institutionalizing of the Liberal Arts in Fifteenth- and Sixteenth- Century Eu rope (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987), pp. xii-xiii.

عـن ألمانيـا عـلى وجـه الخصـوص، بالإشـارة إلى جابرييـل بيـل، وكونـراد سـمينهارت، وكونـراد ويمبينـا، وجـون إيـك، وجاكـوب تروتفيـتر، وجاكـوب فـون هوشسـتراتن، انظـر:

Overfield, Scholasticism and Humanism, pp46.-47, 99-100.

54. Guillaume de Tanoüarn, Cajétan: Le personnalisme intégral (Paris: Cerf, 2009).

55. James K. Farge, Orthodoxy and Reform in Early Reformation France: The Faculty of Theology of Paris, 15001543- (Leiden: E. J. Brill, 1985).

56. انظر:

Alasdair MacIntyre, Three Rival Versions of Moral Inquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1990), pp156.-162.

إنَّـني ممـتن أيضًـا لتوبيـاس هوفـمان عـلى المناقشـات الثريـة حـول هـذه المسـألة. لقـد أشـار الاسـمانيون إلى التمييـز بـين العقـل والإيمـان، والفلسـفة واللاهـوت، بطرائـق شَـكَّلت مشروعهـم الفكـري بأكملـه، وقـد أنكـروا إمكانيـة الوحـدة المتكاملـة للحقيقـة. انظـر: Oberman, Harvest, pp30.-56.

57. يشـير ألسـدير ماكنتايـر إلى وجـود تشـابه في هـذا الصـدد بـين فلسـفة العصـور الوسـطى المتأخـرة

والفلسفة التحليلية المعاصرة؛ فالتخصص المعرفي لفلسفة القرون الوسطى المتأخرة ينعكس، على سبيل المثال، في «ست وأربعين مقالة لواحد وأربعين مؤلفًا» في كتاب «*تاريخ كامبريدج لفلسفة القرون الوسطى المتأخرة*» (*Cambridge History of Later Medieval Philosophy*) (1982)، الذي جرى إعداده بحسب كل مبحث وبصورة موسوعية، والذي في مقالاته المتخصصة «لا تظهر أبدًا علاقة الكل-بالجزء الخاصة في الأطروحات والمحاججات الفردية». انظر:

MacIntyre, Three Rival Versions, pp160.-162, quotations on 160, 161.

58. عن المنطق، انظر الإسهامات البارزة في:

Cambridge History of Later Medieval Philosophy, ed. Kretzmann, Kenny, and Pinborg, pp254.-269, 273-381.

عن فاعلية المنطق في جامعات اسكتلندا في نهاية القرن الخامس عشر ومطلع القرن السادس عشر، انظر:

Alexander Broadie, The Circle of John Mair: Logic and Logicians in Pre-Reformation Scotland (Oxford: Clarendon Press, 1985).

عن أهمية فلاسفة الطبيعة في كلية ميرتون، أكسفورد، في القرن الرابع عشر، انظر:

Edith Dudley Sylla, "The Oxford Calculators," in Cambridge History of Later Medieval Philosophy, ed. Kretzmann et al., pp540.- 563.

للاطلاع على جماعة «الحاسبين الاختصاصيين» وتأثيرهم على الأساتذة الباريسيين أمثال جان بوريدان ونيكولاس أوريسم فيما يخص آليات الحركة الأرضية، انظر:

Edward Grant, The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp99.- 103.

وللاطلاع على تأثير الاقتصاد النقدي في أوروبا الغربية على جماعة «الحاسبين الاختصاصيين» والأساتذة الباريسيين، الذين تحركوا في اتجاه تصوُّر قابل للقياس، ونسبيّ، وميكانيكيّ للعالم الطبيعي، انظر:

Joel Kaye, Economy and Nature in the Fourteenth Century: Money, Market Exchange, and the Emergence of Scientific Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

59. Brian Patrick McGuire, Jean Gerson and the Last Medieval Reformation (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005).

60. Thomas Hemerken à Kempis, De imitatione Christi [c142.0], in à Kempis, Opera omnia, vol2., ed. Michael J. Pohl (Freiburg im Breisgau: Herder, 1904), 11., p6./212 ;8-., p7./510-.

بعد ذلك بوقت قصير، أكَّدَ أكيمبيس على هذه المسألة مرة أخرى: «ما لنا والاهتمام بالأجناس

والأنـواع؟ إنَّ مَـن يكلمـهُ الكلمـة الأزلي ينجـو مـن تعـدُّد الآراء». انظـر، المرجـع السـابق، 13، ص1/9-5. أو مـرة أخـرى، يُشـدِّد عـلى أولويـة الفضائـل والمعرفـة التجريبيـة عـلى سـعة الاطـلاع: «احفـظ عليـك راحتـك وسـلامك تكـن في راحـة مـع الآخريـن. إنَّ صاحـب الراحـة يفعـل خـيراً أكـثر مـن صاحـب العِلـم». انظـر، المرجـع نفسـه، 23، ص 64/3-5. عـن المركزيـة بوجـهٍ عـام في غـرس الفضائـل والحيـاة الروحيـة المشـتركة بـين أعضـاء الجماعـات المكرَّسـة للتقـوى الجديـدة، انظـر:

Van Engen, Sisters and Brothers, pp266.-304.

لقد بدأ أرسطو كتابه *الميتافيزيقا* بالعبارة الشهير: «كلُّ إنسان، من طبعه، يرغبُ في العلم». انظر:

The Complete Works of Aristotle, ed. Julian Barnes, vol2. (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1984), 980a22, p155.2.

61. للاطلاع على نظرة عامة عن هذه المسألة، انظر:

Charles G. Nauert Jr., Humanism and the Culture of Renaissance Europe, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); The Cambridge Companion to Renaissance Humanism, ed. Jill Kraye (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); Renais sance Humanism: Foundations, Forms, and Legacy, 3 vols., ed. Albert Rabil Jr. (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988).

62. Michael D. Reeve, "Classical Scholarship," in Cambridge Companion to Renaissance Humanism, ed. Kraye, pp20.-46; Martin Davies, "Humanism in Script and Print in the Fifteenth Century," in ibid., pp47.- 62; L. D. Reynolds and N. G. Wilson, Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1974), pp120.- 142; Anthony Grafton, "The Availability of Ancient Works," in The Cambridge History of Renaissance Philosophy, ed. Charles B. Schmitt and Quentin Skinner (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp767.-791; Grafton, Defenders of the Text.

63. للاطـلاع عـلى دراسـة رصينـة عـن اسـتقبال وتفسـير محـاورات أفلاطـون في إيطاليـا في القـرن الخامـس عـشر، انظـر:

James Hankins, Plato in the Italian Re naissance, 2 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1990); for an overview, see Christopher S. Celenza, "The Revival of Platonic Philosophy," in The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy, ed. James Hankins (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), pp72.-96.

64. انظر:

Grafton, "Renaissance Readers and Ancient Texts," in Defenders, pp23.-46.

الـذي حتـى عندمـا يُحلِّـل الإنسـانيين الذيـن يتبنـون هذيـن الموقفـين، يقـارن التناقـض بـين الكلاسـيكيَّة والتاريخانيَّـة باعتبارهـما متعارضـين في الأخـير، دون النظـر في علاقـة هـذا التناقـض المزعـوم بادِّعـاءات

الحقيقة المسيحية. عن الحس التاريخي للإنسانيين الأوائل في العموم، انظر:

Donald R. Kelley, Faces of History: Historical Inquiry from Herodotus to Herder (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 1998), pp130.-141.

65. عن حالة إيطاليا، انظر:

Paul F. Grendler, The Universities of the Italian Renaissance (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 2002), pp209.-214.

للاطلاع على فترة النصف الثاني من القرن الخامس عشر في وسط أوروبا، حيث كانت جامعة فيينا بارزة في هذا الصدد، انظر:

Overfield, Human-ism and Scholasticism, pp102.-120.

عن حالة إنجلترا، حيث كان المعلمون الأوائل إيطاليين، انظر:

Richard Rex, The Theology of John Fisher (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp15.- 16.

66. عن المعاهد العلمية، انظر:

Robert Black, "The Philosopher and Re naissance Culture," in Cambridge Companion to Renaissance Philosophy, ed. Hankins, pp20.-26.

عن علماء الإنسانيات كمُصحِّحين في دور الطباعة، انظر:

Grafton, "Printers' Correctors and the Publication of Classical Texts," in Grafton, Bring Out Your Dead, pp141.-155.

67. Grendler, Universities, pp247.-248, 353- 366, 389390-.

68. Erika Rummel, The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1995).

69. عن نقد علماء الإنسانيات للبرهان المدرسي لصالح المحاورات الخطابية، لا سيما قبل أواخر القرن الخامس عشر، انظر:

Rummel, Humanist-Scholastic Debate, pp41.-62.

لقد ازدادت هذه الاتهامات مع ظهور الإصلاح، عندما اشتد النقد المدرسي للشكوكيَّة عند علماء الإنسانيات نتيجة للخلاف العقائدي. انظر:

Erika Rummel, The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany (New York: Oxford University Press, 2000), pp50.-74.

70. عن تأثير العالم الجديد في الثقافة الأوروبية العلمية، بما في ذلك الإنسانيات، انظر:

Anthony Grafton with April Shelford and Nancy Siraisi, New Worlds, Ancient Texts: The Power of Tradition and the Shock of Discovery (Cambridge, Mass., and London: Belknap Press of Harvard University Press, 1992).

71. للاطلاع على نظرة عامة عن هذه المسألة، انظر:

Anthony Grafton, "A Sketch Map of a Lost Continent: The Republic of Letters," in Grafton, Worlds Made of Words: Scholarship and Community in the Modern West (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2009), pp9.- 34.

72. Constance M. Furey, Erasmus, Contarini, and the Religious Republic of Letters (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

73. انظر:

Erika Rummel, Erasmus and His Catholic Critics, vol1., 1515-1522 (Nieuwkoop: De Graaf, 1989), pp2., 34-38.

انظر أيضًا:

Jerry Bentley, Humanists and Holy Writ: New Testament Scholarship in the Renaissance (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1983), pp112., 115- 121, and Allan K. Jenkins and Patrick Preston, Biblical Scholarship and the Church: A Sixteenth-Century Crisis of Authority (Aldershot, U. K.: Ashgate, 2007), pp27.- 52.

74. عن جيانوزو مانيتي، انظر:

Paul Botley, Latin Translation in the Renaissance: The Theory and Practice of Leonardo Bruni, Giannozzo Manetti, Erasmus (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp83.-98, 85.

يلاحظ بول بوتلي أنَّ «مانيتي يعلم أنَّ ترجمة الكتاب المقدَّس كانت مهمة مثيرة للجدل». انظر، المرجع السابق، ص 87. ومع ذلك، لا يمكن اعتبارها مهمة تخريبية أو إشكالية بطبيعتها بالنسبة للبابا نقولا الخامس، الذي طلب -بحسب مانيتي- أن يتولى هذه المهمة والذي لم يَرْعَهُ فحسب بل رَعَى أيضًا الدراسات اللغوية الكتابية للورنزو فالا في البلاط البابوي. انظر:

John Monfasani, "Criticism of Biblical Humanists in Quattrocento Italy," in Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus, ed. Erika Rummel (Leiden: E. J. Brill, 2008), pp15.- 17, 20-21, 26, 31, 32.

عن الجدل الدائر حول الطبعات الخاصة بإيراسموس عام 1516 وعام 1519، من نقاشاته ومراسلاته في مرحلة ما قبل النشر في 1514-1515 مع مارتن فان دورب من جامعة لوفان حتى عام 1522، عندما ظهرت الطبعة الثالثة من العهد الجديد، انظر:

Rummel, Erasmus and His Catholic Critics, vol1.

عن جدالات إيراسموس مع دورب، وجاكوبس ستونيكا، وجاك ماسون، ونويل بيدا، وبيير كوستوريه فيما يتعلق بجوانب مختلفة من كتابه العهد الجديد، انظر:

Jenkins and Preston, Biblical Scholarship, pp53.- 80.

انظر أيضًا:

Alejandro Coroleu, "Anti-Erasmianism in Spain," in Biblical Humanism and Scholasticism, ed. Rummel, pp74.-83.

للاطلاع على الخلافات مع ستونيكا وسانشو كارانزا دي ميراندا، انظر:

James K. Farge, "Noël Beda and the Defense of Tradition," in ibid., pp152.-161.

للاطلاع على المراسلات مع بيدا، انظر:

Cecilia Asso, "Martin Dorp and Edward Lee," in ibid., pp167.- 195; and Marcel Gielis, "Leuven Theologians as Opponents of Erasmus and of Humanistic Theology," in ibid., pp197.-214 (with discussion of Masson at 204-208).

75. انظر:

Monfasani, "Criticism of Biblical Humanists," in Biblical Humanism and Scholasticism, ed. Rummel, pp19.-20.

«من الخطأ الافتراض، كما يفترض البعض أحيانًا، أنَّ الكنيسة والعلماء في العصور الوسطى عارضوا تصحيحات الترجمة اللاتينية للكتاب المقدَّس (الفولجاتا). لقد كان إجراء مثل هذه التصحيحات والتنقيحات هو بالتحديد السبب الذي دفع علماء العبرية في العصور الوسطى إلى التأكيد على أنَّ الكتاب المقدَّس العبري هو النص الأصلي للعهد القديم (Hebraica veritas). كما أنَّ القوائم الأساسية للنسخ المختلفة والقراءات المُتَراوِحة الموجودة في النسخة المُنَقَّحَة من الكتاب المقدَّس في العصور الوسطى تصبح بلا معنى ما لم يتم جمعها لتنقيح النص اللاتيني المرجعي». انظر، المرجع السابق، ص 20، مع إشارة إلى:

Heinrich Denifl e, "Die Handschriften der Bibel-Correctorien des 13. Jahrhunderts," Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 4 (1888): 485-597.

76. عن الرعاية البابوية للإنسانيات في القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر، انظر:

John F. D'Amico, Renais sance Humanism in Papal Rome: Humanists and Churchmen on the Eve of the Reformation (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1983).

انظر أيضًا (خاصة للاطلاع على حَبرية البابا نقولا الخامس):

Monfasani, "Criticism of Biblical Humanists," in Biblical Humanism and Scholasticism, ed. Rummel, pp31.-32.

77. Desiderius Erasmus, "Paraclesis ad lectorem pium," in Novum instrumen-tum.... (Basel: Johannes Froben, 1516), sigs. aaa4v, bbb1.

78. Augustine, De doctrina Christiana, 143., in Corpus Augustiniana Gissense, ed. Mayer, electronic ed., pt2.: "Homo itaque fi de et spe et caritate subnixus eaque inconcusse retinens non indiget scripturis nisi ad alios instruendos. "

79. انظر:

Rummel, Confessionalization of Humanism, p46.

لقد تجاهلَ روميل العلاقة بين الممارسات والعقائد، وأكَّدَ -بصورة متناقضة- أنَّ «التعاليم الأخلاقية لعلماء الإنسانيات الأوائل [أي قبل عصر الإصلاح] كانت تفتقر إلى الطابع المذهبي»؛ بل الأمر بعين الضد، إذ افترضت تعاليمهم مُسبقًا مذاهب المسيحية في العصور الوسطى، ولهذا السبب «لم تكن هناك حاجة للتعيين طالما أنَّ العالم المسيحي غير منقسم». انظر، المرجع نفسه، ص 49.

80. Dirk Wassermann, Dionysius der Kartäuser: Einführung in Werk und Gedankenwelt (Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik, 1996); Stefan Podlech, Discretio: Zur Hermeneutik der religiösen Erfahrung bei Dionysius dem Kartäuser (Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik, 2002).

81. Augustin Renaudet, "Jean Standonck, un réformateur catholique avant la Réforme," in Renaudet, Humanisme et Re naissance (1958; Geneva: Slatkine Reprints, 1981), pp114.-161; James K. Farge, "Jan Standonck," in Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Re nais sance and Reformation, vol3., ed. Peter G. Bietenholz and Thomas B. Deutscher (Toronto: University of Toronto Press, 1987), pp281.-282.

كرَّسَ جين ستاندنوك أيضًا طلاب كلية مونتايجو باعتبارهم جماعة دينية مُشَرَّبة بالتقوى الحديثة والانضباط الكارثوسي، مع دُور للفتيات في كامبراي وفالنسيان وميشيلن ولوفين. انظر:

Paolo Sartori, "Frans Titelmans, the Congregation of Montaigu, and Biblical Scholarship," in Biblical Humanism and Scholasticism, ed. Rummel, pp215.-218.

82. Posset, Renaissance Monks, pp16.-17.

83. عن السيسترسيين في ألمانيا، انظر:

Posset, Renaissance Monks, pp23.- 24.

وفي إنجلترا، انظر:

R. B. Dobson, "The Religious Orders, 1370-1540," in The History of the University of Oxford, vol2., Late Medieval Oxford, ed. J. I. Catto and T. A. R. Evans (Oxford: Clarendon Press, 1992), pp537.-579, and P. Cunich, "Benedictine Monks at the University of Oxford and the Dissolution of the Monasteries," in The Benedictines in Oxford, ed. H. Wansborough and A. Marrett Crosby (London: Darton, Longman, and Todd, 1997), p165., both cited in James G. Clark, "Print and Pre-Reformation Religion: The Benedictines and the Press, c147.0-c155.0," in The Uses of Script and Print, 1300-1700, ed. Julia Crick and Alexandra Walsham (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), p78..

84. Posset, Renaissance Monks, p16.; Caritas Pirckheimer: Ordensfrau und Humanistin—ein Vorbild für den Öcumene: Festschrift zum 450. Todestag, ed. Georg Diechstetter (Cologne: Wienand, 1982).

85. Erasmus, Moriae encomium, in Opera, ser4., vol3., ed. Miller, pp158.-168.

86. Barry Collett, Italian Benedictine Scholars and the Reformation: The Congregation of Santa Giustina of Padua (Oxford: Clarendon Press, 1985).

87. انظر:

Posset, Renaissance Monks, esp. the introductory overview on pp14.- 28.

(والذي يتضمن دراسات الحالة الست التي يُركِّز عليها الكتاب). عن يوهانس تريثيميوس على وجه التحديد، انظر:

Noel L. Brann, The Abbot Trithemius (1462- 1516): The Renaissance of Monastic Humanism (Leiden: E. J. Brill, 1981).

عن الإصدارات العلمية المطبوعة للكُتَّاب اللاتينيين واليونانيين الكلاسيكيين في العديد من دور النشر البينديكتينية الإنجليزية في عشرينيات القرن السادس عشر، انظر:

Clark, "Print," in Uses of Script and Print, ed. Crick and Walsham, p80.

لقد كان الدومنيكان الألمان أيضًا، مثل يوهانس كونو في نورمبرج، من أنصار الإنسانيات. انظر:

Martin Sicherl, Johannes Cuno, ein Wegbereiter des Griechischen in Deutschland: Eine biographisch-kodikologische Studie (Heidelberg: Winter, 1978).

88. David J. Collins, Reforming Saints: Saints' Lives and Their Authors in Germany, 1470-1530 (New York: Oxford University Press, 2008), p55.

89. عن قضية ريوخلين، وكذلك الصراعات الأقل إثارة بين علماء الإنسانيات الألمان والمدرسيين في العقد الأول من القرن السادس عشر، انظر:

Overfield, Humanism and Scholasticism, pp173.-207, 247-297; Erika Rummel, The Case against Johann Reuchlin: Religious and Social Controversy in Sixteenth-Century Germany (Toronto: University of Toronto Press, 2002).

90. انظر:

E. Jane Dempsey Douglas, Justification in Late Medieval Preaching: A Study of John Geiler of Keisersberg (Leiden: E. J. Brill, 1966), pp6.-7, 18, 68, 103- 105, 206-207.

عن يوهان جيلر فون كايزرسبرج، وجاكوب ويمبفيلينج، انظر:

Rex, Theology of John Fisher; de Tanoüarn, Cajétan; Paul F. Grendler, "Italian Biblical Humanism and the Papacy, 1515- 1535," in Biblical Humanism and Scholasticism, ed. Rummel, pp251.-263.

عن كاخيتان، انظر:

Iserloh, Johannes Eck; J. M. Miskuly, Thomas Murner and the Eucharist (St. Bonaventure, N. Y.: Franciscan Institute, 1990), pp7.-18; Ilse Guenther, "Hieronymous Emser," in Contemporaries of Erasmus, vol1., ed. Bietenholz and Deutscher (Toronto: University of Toronto Press, 1985), pp429.-430; Collins, Reforming Saints, p7.

عن جيروم إمسر، انظر:

Monique Samuel- Scheyder, Johannes Cochlaeus: Humaniste et adversaire de Luther (Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 1993).

91. Erika Rummel, Jiménez de Cisneros: On the Threshold of Spain's Golden Age (Tempe, Ariz.: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 1999), pp53.-65; Basil Hall, "Biblical Scholarship: Editions and Controversies," in Cambridge History of the Bible, vol3., From the Reformation to the Present Day, ed. Hall (Cambridge: Cambridge University Press, 1963), pp50.-52, 5657-; Lu Ann Homza, Religious Authority in the Spanish Re naissance (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 2000), pp2.-3.

92. المفارقة هنا هي أنَّ فرانسيس بيكون، الذي كَتَبَ في العقد الأول من القرن السابع عشر، يبدو أنَّه يتفق مع حقيقة أنَّه: «إذا كان هؤلاء المعلِّمون قد انخرطوا في القراءة على تنوُّعها وشموليتها وانكبوا على البحث والتأمل لتعطشهم لمعرفة الحقيقة ومثابرتهم في شحذ عقولهم وعُلُوّ هِمَّتِهِم، فقد أثبتوا أنَّهم نَبارِيس رائدة للتقدُّم العظيم في العِلم والمعرفة». انظر:

Bacon, "Advancement of Learning," in Bacon, Major Works, ed. Vickers, p141.

93. عن تركيز علماء الإنسانيات في عصر النهضة على نقل الرغبة في الآداب الفاضلة والأخلاق الحميدة إلى استحالة إنتاج فلسفة جادة وأصيلة، انظر:

James Hankins, "Humanism, Scholasticism, and Renaissance Philosophy," in Cambridge Companion to Renaissance Philosophy, ed. Hankins, pp30.-48, esp. at 39- 46.

في حديثه عن علماء الإنسانيات الإيطاليين، يقول رونالد ويت: «بالنسبة لهم، ثمة قواعد أخلاقية صارمة ورؤية واضحة للواقع التي ادَّعوا أنَّهم ينقلونها في تعاليمهم، مغروسة في نسيج اللغة [اللاتينية]». انظر:

Ronald G. Witt, In the Footsteps of the Ancients: The Origins of the Humanists from Lovato to Bruni (Leiden: E. J. Brill, 2003), p506.

94. إنَّ مقولة مُعَلِّم مانيتي، الراهب كامالدوليسي وعالم الإنسانيات أمبروجيو ترافيرساري (1386-1439)، هي مقولة ذات حدين: «القداسة شيء، والعِلم شيء آخر». انظر:

Botley, Latin Translation, p83.

95. في ظلِّ غياب دراسة حديثةعن هذه المسألة، انظر:

David L. Wykes, "The Contribution of the Dissenting Academy to the Emergence of Rational Dissent," in Enlightenment and Religion: Rational Dissent in Eighteenth- Century Britain, ed. Knud Haakonssen (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp99.- 139.

انظر أيضًا:

J. W. Ashley Smith, The Birth of Modern Education: The Contribution of the Dissenting Academies, 1660-1800 (London: In dependent Press, 1954); Herbert McLachlan, English Education under the Test Acts: Being the History of the Nonconformist Academies, 1662-1820 (Manchester: Manchester University Press, 1931); and Irene Parker, Dissenting Academies in En gland: Their Rise and Progress and Their Place among the Educational Systems of the Country (Cambridge: Cambridge University Press, 1914).

96. انظر:

Maria Rosa di Simone, "Admission," in HUE, vol2., ed. de Ridder- Symoens, p303.

انظر أيضًا:

Rummel, Confessionalization of Humanism, pp30., 34.

97. عن ألمانيا اللوثرية، انظر:

Kenneth G. Appold, "Academic Life and Teaching in Post-Reformation Lutheranism," in Lutheran Ecclesiastical Culture, 1550-1675, ed. Robert Kolb (Leiden: E. J. Brill, 2008), pp65.-115.

عن التركيز المتزايد على التعليم الديني في المدارس الإيطالية في القرن السادس عشر، انظر:

Paul F. Grendler, Schooling in Renaissance Italy: Literacy and Learning, 1300-1600 (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1989), pp333.- 399.

للاطلاع على دراستين حديثتين مقارنتين عبر الطوائف والمذاهب المختلفة عن مساعي غرس الانضباط والتأديب من قِبل السلطات، انظر:

Philip S. Gorski, The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe (Chicago and London: University of Chicago Press, 2003), pp114.- 137, and Ute Lotz-Heumann, "Imposing Church and Social Discipline," in The Cambridge History of Christianity, vol6., Reform and Expansion, 1500- 1660, ed. R. Po-chia Hsia (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), pp244.-260.

98. عن السيطرة الطائفية على التعليم العالي في عصر الإصلاح، انظر:

Notker Hammerstein, "Relations with Authorities," in HUE, vol2., ed. de Ridder- Symoens, pp117.-121, 125-129, 130-131, 132-133, 134-137, 139, 140, 143, 147- 148, 150- 151; Peter A. Vandermeersch, "Teachers," in ibid., pp226.-227; Rosa di Simone, "Admission," in ibid., 293; Hilde de Ridder-Symoens, "Mobility," in ibid., 419-421, 424-425, 429, 446; and Pedersen, "Tradition and Innovation," in ibid., pp478.-480.

99. Rainer A. Müller, "Student Education, Student Life," in ibid., pp338.-343.

100. لقد امتدت هذه الإشكالية التي واجهتها معظم الجامعات طيلة الحقبة الحديثة المبكرة. انظر:

Laurence Brockliss, "Curricula," in ibid., p586.

101. Rummel, Confessionalization of Humanism, pp44.- 49; John O'Malley, The First Jesuits (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1993), pp208.- 216, 253256-; Grendler, Schooling, pp377.-379; Marc Fumaroli, L'âge de l'éloquence: Rhétorique et "res literaria" de la Renaissance au seuil de l'époque classique (1980; Geneva: Droz, 2009), pp233.- 256

عن تعليم اللغة العربية ودراستها من غيوم بوستيل حتى جوزيف سكاليجر، انظر:

J. Fück, Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfängen des 20. Jahrhunderts (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955), pp36.- 53.

102. Charles B. Schmitt, Aristotle and the Re naissance (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983); Schmitt, "The Rise of the Philosophical Text-book," in Cambridge History of Re naissance Philosophy, ed. Schmitt and Skinner, pp796.-804.

عن تَبَنِّي ميلانكتون لأفكار أرسطو في صياغة فلسفة طبيعية لوثرية خاصة فيما يتعلق بالأخلاق والروح والعناية الإلهية، انظر:

Sachiko Kusukawa, The Transformation of Natural Philosophy: The Case of Philip Melanchthon (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

عن التَبَنِّي المتنوِّع للأفكار الأرسطية وتوظيفها في اللاهوت البروتستانتي واللوثري الإصلاحي، انظر:

Richard Muller, Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca152.0 to ca172.5, 2nd ed., vol1., Prolegomena to Theology (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2003), pp360.- 382.

103. Walter J. Ong, Ramus, Method, and the Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason (1958; Chicago and London: University of Chicago Press, 2004), pp295.-307; Brockliss, "Curricula," in HUE, vol2., ed. de Ridder- Symoens, p582..

104. Peter Dear, Discipline and Experience: The Mathematical Way in the Scientific Revolution (Chicago and London: University of Chicago Press, 1995), pp32.-62; Rivka Feldhay, "The Cultural Field of Jesuit Science," in The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773, ed. John W. O'Malley et al. (Toronto: University of Toronto Press, 1999), pp116.-126; William A. Wallace, Galileo and His Sources: The Heritage of the Collegio Romano in Galileo's Science (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1984), pp136.-148.

105. عن مدارس التعليم اليسوعية المبكرة ونشأة التعليم في أواخر أربعينيات القرن السادس عشر ليكون بمثابة الكهنوت الرئيسي لتلك المدارس في رغبتها في «مساعدة النفوس»، انظر:

O'Malley, First Jesuits, pp200.-242.

عن شبكة المراسلات اليسوعية في جميع أنحاء العالم وأهميتها للمعرفة الطبيعية والتاريخية، انظر:

Steven J. Harris, "Mapping Jesuit Science: The Role of Travel in the Geography of Knowledge," in Jesuits, ed. O'Malley et al., pp212.-240.

وردت شبكة اليسوعيين العالمية وأهميتها في إنتاج المعرفة أيضًا في العديد من المقالات الأخرى في هذه المجموعة وفي تتمتها:

The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540- 1773, ed. John W. O'Malley et al. (Toronto: University of Toronto Press, 2006).

106. انظر:

Anthony Grafton, "Where Was Salomon's House? Ecclesiastical History and the Intellectual Origins of Bacon's New Atlantis," in Grafton, Worlds Made of Words, pp102.-108.

انظر أيضًا:

Pontien Polman, L'élément historique dans la controverse religieuse du XVIe siècle (Gembloux: J. Ducu-

lot, 1932), and Irena Backus, Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation (1378- 1615) (Leiden: E. J. Brill, 2003).

على الرغم من إسهاماتهم الحقيقية في تقدُّم المعرفة التاريخية، فقد انخرط هؤلاء المؤرخون الكنسيون في التلاعب بالأدلة أو تجاهلها بما يتماشى مع غاياتهم. للاطلاع على بعض الأمثلة على قيام سيزار بارونيو بذلك، انظر:

Cyriac K. Pullapilly, Caesar Baronius: Counter- Reformation Historian (Notre Dame, Ind., and London: University of Notre Dame Press), pp166.- 170.

عن استخدام التاريخ الكنسي من قِبل «البارونيين المحليين» لشرعنة التقاليد الليتورجية وسِيَر القدِّيسين، انظر:

Simon Ditchfield, Liturgy, Sanctity and History in Tridentine Italy: Pietro Maria Campi and the Preservation of the Particular (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

107. Anthony Grafton, "Protestant versus Prophet: Isaac Casaubon on Hermes Trismegistus," in Grafton, Defenders of the Text, pp145.-161.

عن إحياء مارسيليو فيتشينو للمتون الهرمسيَّة، انظر:

Grafton, "Availability," in Cambridge History of Renaissance Philosophy, ed. Schmitt and Skinner, p783.

سَخِرَ إسحاق كازاوبون أيضًا من بارونيو بسبب أخطائه في استخدامه للغة العبرية، والمعرفة المتدنية بالطقوس، والمؤسسات، والنصوص اليهودية، وعجزه عن إتقان التدوين التخصصي للوقائع التاريخية. انظر:

Grafton and Joanna Weinberg, "I have always loved the Holy Tongue": Isaac Casaubon, the Jews, and a Forgotten Chapter in Renaissance Scholarship (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2011), pp164.- 169, 182-184, 190- 196, 209-214.

108. كانت هناك بعض الحالات التي اختلفت فيها الالتزامات الدينية للحاكم عن الانتماء الطائفي للجامعات في أراضيه، مثل إقليم براندنبرج (بعد عام 1618، براندنبورغ-بروسيا) بعد تحوُّل الناخب يوهان سيغيسموند في عام 1613 إلى الكالفينيّة، مما تسبَّبَ في بعض الاحتكاكات بالجامعات اللوثرية مثل جامعة فرانكفورت أن دير أودر وجامعة كونيجسبيرج وجامعة دويسبرج. انظر:

Thomas Albert Howard, Protestant Theology and the Making of the Modern German University (Oxford: Oxford University Press, 2006), p89.

109. Bruce M. Metzger and Bart D. Ehrman, The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration, 4th ed. (Oxford and New York: Oxford University Press, 2004), pp149.- 154.

عـن جـون مِيـل، وعـالم اللغـة الحـاذق ريتشـارد بنتـلي، وسـعي كل منهـما إلى حمايـة الكتـاب المقـدَّس مـن الربوبيـين وغيرهـم مـن المُفْتَرِيـنَ عليـه، انظـر:

Jonathan Sheehan, The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2005), pp44.-50.

تُجسِّدُ حالـة ثيـودور بيـزا موقـف أكـثر اللاهوتيـين البروتسـتانت تعليـمًا وتأثـيراً في أواخـر القـرن السـادس عـشر: لقـد تعمَّـدَ عـدم اسـتخدام مخطوطاتـه اليونانيـة الأقـدم (والأفضـل) طيلـة عقـود مـن العنايـة الدقيقـة بنـص العهـد الجديـد؛ لأنَّهـا كانـت مختلفـة عـن الطبعـة الملكيـة التـي نشرهـا روبـرت إسـتيان. انظـر:

Metzger and Ehrman, Text, p151.

عـن طبيعـة نسـخة إيراسـموس وتماثلهـا مـع «*النـص المقبـول*» (*Textum receptum*)، وكذلـك تأثـير هـذا الأخـير في القـرن التاسـع عـشر، انظـر:

Kurt Aland and Barbara Aland, The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism, 2nd ed., trans. Erroll F. Rhodes (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1989), pp3.- 19.

110. لهـذا السـبب، كانـت العلاقـة بـين الكتـاب المقـدَّس وادِّعـاءات الحقيقـة العقائديـة للكنيسـة الرومانيـة غـير متكافئـة مقارنـةً بالعلاقـة بـين مجموعـة واسـعة مـن البروتسـتانت المختلفـين الذيـن دافعـوا عـن مبـدأ الكتـاب المقـدَّس وحـده. ولقـد دفعـت الاتهامـات البروتسـتانتية علـماء الكتـاب المقـدَّس الكاثوليـك بعـد الإصـلاح إلى الانخـراط في مجموعـة واسـعة مـن الأبحـاث التـي لم يكـن مـن المحتمـل إجراؤهـا لـولا الحمـلات العديـدة التـي حملوهـا عليهـم، ولكـن ليـس بطرائـق تنطـوي عـلى مـا يسـميه مايـكل ليجاسـبي «تنصيـص» الكتـاب المقـدَّس الـذي أدَّى إلى «مـوت الكتـاب المقـدَّس»؛ لأنَّ الكتـاب المقـدَّس لم يكـن خـارج سـيطرة الكنيسـة قـطّ. كـما رفـضَ البروتسـتانت سـلطة الكنيسـة الرومانيـة، لكـن هـذا لم يحـوِّل الكتـاب المقـدَّس عنـد الكاثوليـك إلى «كتـاب مُتَنَـازع فيـه في أرض طائفيـة مُحرَّمـة»، أكـثر مـما كان عليـه الحـال عندمـا رفـضَ المهرطقـون سـلطة الكنيسـة في العصـور الوسـطى. انظـر:

Michael C. Legaspi, The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies (New York: Oxford University Press, 2010), pp18.- 26, last quotation on 21.

111. Canons and Decrees of the Council of Trent, ed. and trans. H. J. Schroeder (St. Louis: Herder, 1941), session 4, pp297. (Latin), 18 (English).

112. عـن الترجمـة اللاتينيـة للكتـاب المقـدَّس (الفولجاتـا) في مَجْمَـع ترينـت بالإضافـة إلى طبعـات النسـخة السيكتوسـية والنسـخة الكلمنتيَّـة، انظـر:

Guy Bedouelle, "La Réforme catholique," in Le temps des Réformes et la Bible, ed. Bedouelle and Bernard Roussel (Paris: Beauchesne, 1989), pp342.-354.

للاطـلاع عـلى المحـاورات التـي جـرت في المَجْمَـع الترايدنتينـي في ربيـع عـام 1546 حـول دراسـة الكتـاب

المقدَّس وقرار الأساقفة بعدم إعطاء الأولوية للأساليب الإنسانوية فوق النزعة المدرسيَّة، انظر:

Louis B. Pascoe, "The Council of Trent and Bible Study: Humanism and Scripture," Catholic Historical Review 52 (1966): 18-38.

على الضد من التصوُّرات المغلوطة، استمرت الدراسات الكتابيَّة الكاثوليكية في أواخر القرن السادس عشر على الرغم من وقائع الرقابة (المتنافرة) والخلافات التي استمرت هذه الدراسات في إثارتها بين العلماء والأساقفة داخل الكنيسة الرومانية؛ ذلك لأنَّ هذه «الدراسات والرقابة تسير معًا حذو النعل بالنعل». انظر:

Peter Godman, The Saint as Censor: Robert Bellarmine between Inquisition and Index (Leiden: E. J. Brill, 2000), p79.. Robert J.

قدَّمَ روبرت ويلكنسون مؤخرًا بعض الاقتراحات حول مدى تعقيد واستمرارية المسارات الفكرية للدراسات الكتابية الكاثوليكية في القرن السادس عشر: تضمنت هذه الدراسات كلًّا من فقه اللغة الخاص بالإنسانيات والتفسير المسيحي القبَّالي (kabbalistic) من حقبة مجلس لاتران الخامس والكتاب المقدَّس الكُومبلُوتي متعدد اللغات قبل الإصلاح، مرورًا بالطبعة الأولى المنشورة من العهد الجديد السرياني في عام 1555، إلى الكتاب المقدَّس متعدد اللغات الذي طبعه كريستوفر بلانتين (أحد أنصار حركة العوائلية) في أنتويرب عام 1571، والمستوحى من الرؤيويَّة المسيحانيَّة والصوفيَّة عند غيوم بوستيل، والذي أشرف عليه الباحث الكتابيّ الإسباني العظيم ذو الميول المسيحية القبَّالية، بينيتو أرياس مونتانو (1527-1598)، أحد المشاركين في الجلسات الأخيرة لمَجْمَع ترينت وأحد أعضاء مجموعة الرقابة الكنسية التي خضعت أعماله للرقابة بعد وفاته.

Robert J. Wilkinson, Orientalism, Aramaic, and Kabbalah in the Catholic Reformation: The First Printing of the Syriac New Testament (Leiden: E. J. Brill, 2007), and Wilkinson, The Kabbalistic Scholars of the Antwerp Polyglot Bible (Leiden: E. J. Brill, 2007).

انظر أيضًا:

Alastair Hamilton, The Family of Love (Cambridge: James Clarke and Co., 1981), pp74.- 82; Bernard Roussel, "Des Auteurs," in Temps des Réformes et la Bible, ed. Bedouelle and Roussel, pp262.-269; and John A. Jones, "The Censor Censored: The Case of Benito Arias Montano," Romance Studies 13: 1 (1995): 19-29.

كانت الإنجازات الأخرى للدراسات الكتابيَّة الكاثوليكية في أواخر القرن السادس عشر أقل إثارة للجدل من إنجيل أنتويرب متعدد اللغات. وبالإشارة إلى النسخة السيكتوسية من الترجمة السبعينية في عام 1587، على سبيل المثال، الطبعة الأولى «التي اعتمدت على مخطوطة ضخمة مكتوبة بأحرف كبيرة الحجم» (مخطوطة Vaticanus graecus 1209، التي عُرِفَت فيما بعد باسم Vatican B)، كَتَبَ باسيل هول: «بحسب المعايير الحديثة ربما تكون هذه النسخة هي المُنْجَز الوحيد المقبول في تحرير نص كتابيّ مُقتَنًى في القرن السادس عشر، ويسع المُحَقِّقين الادِّعاء أنَّه من خلال التنقيح

المُتْقَن، فقد عادت إلى عظمتها وفخامتها الأولى». انظر:

Hall, "Biblical Scholarship," in Cambridge History of the Bible, vol3., p58.

ولا تزال مخطوطة «Vatican B» في القرن الرابع (أو مخطوطة Codex Vaticanus، كما تُسمَّى أيضًا) إلى جانب المخطوطة السينائية (Codex Sinaiticus) واحدة من أفضل المخطوطات اليونانية الأولى للعهد الجديد وأكثرها كمالاً. عن الدراسات الكتابيَّة في حقبة ما بعد المَجْمَع الترايدنتيني بين اليسوعيين، بما في ذلك في الكلية الرومانية (Collegio Romano)، انظر:

O'Malley, First Jesuits, p259.

وعن الدراسات الكتابية الكاثوليكية في حقبة ما بعد المَجْمَع الترايدنتيني بوجهٍ عام، انظر:

Bedouelle, "Réforme catholique," in Temps des Réformes et la Bible, ed. Bedouelle and Roussel, pp361.- 368.

113. Brother Lawrence of the Resurrection, L'Expérience de la présence de Dieu (Paris: Seuil, 1998); see also Conrad de Meester, Vie et pensées du Frère Laurent de la Résurrection (Paris: Cerf, 1992).

114. عن جان موران وعلاقته بالعالِم البروتستانتي المُصلح لويس كابيل، انظر:

Legaspi, Death of Scripture, pp19., 20- 21.

عن ريتشارد سيمون، انظر:

Jean Steinmann, Richard Simon et les origines de l'exégèse Biblique (Paris: Desclée de Brouwer, 1960), and more recently the study by Sascha Müller, Kritik und Theologie: Christliche Glaubens- und Schrift-hermeneutik nach Richard Simons (1638-1712) (St. Ottilien: EOS, 2004).

115. "Galileo's Letter to the Grand Duchess Christina (1615)," in The Galileo Affair: A Documentary History, ed. and trans. Maurice A. Finocciaro (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1989), pp87.- 118, quotation on 96.

116. انظر:

Robert Bellarmine to Paolo Antonio Foscarini, 12 April 1615, in Galileo Affair, ed. and trans. Finocchiaro, p68.

للاطلاع على إدانات محكمة التفتيش الرومانية في 5 مارس 1616، انظر: المرجع نفسه، ص 148-150. للاطلاع على تقييم دقيق لمحاكمات 1615-1616 وحُكْم روبرت بيلارمين في إدانة الكوبرنيكوسيَّة (نسبةً إلى نيكولاس كوبرنيكوس)، انظر:

Godman, Saint as Censor, pp214.-221.

117. Furey, Religious Republic of Letters.

118. Grafton, "Republic of Letters," in Grafton, Worlds Made of Words, pp16.-32.

119. Grafton and Weinberg, Isaac Casaubon, p174.

120. Harris, "Mapping Jesuit Science," in Jesuits, ed. O'Malley et al.

للاطلاع على الجهود التبشيرية لليسوعيين كمسعى عالمي متكامل مع إشارة خاصة إلى ألمانيا والمكسيك والصين، انظر:

Luke Clossey, Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

121. للاطلاع الإصدارات النقدية غير المكتملة من رسائل ميلانكتون وهنريك بولينجر وثيودور بيزا، انظر:

Melanchthons Briefwechsel: Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, ed. Heinz Scheible et al. (Stuttgart: Frommann- Holzboog, 1977-).

الذي يشتمل على أكثر من 9000 رسالة، تم تنقيح أقل من ثُلُثها. انظر أيضًا:

Heinrich Bullinger, Briefwechsel, ed. Fritz Büsser, vols1.- 13 (Zu rich: Theologischer Verlag, 1972-).

الذي استمر حتى عام 1543 فقط (توفي بولينجر عام 1575). انظر:

Correspondance de Théodore de Bèze, ed. Hippolyte Aubert, Fernand Aubert, Henri Meylan et al., 33 vols. (Geneva: Droz, 1960-).

الذي يغطي الفترة من عام 1539 وحتى عام 1592 (توفي بيزا عام 1605).

122. Grafton, "Republic of Letters," in Grafton, Worlds Made of Words, and Anne Goldgar, Impolite Learning: Conduct and Community in the Republic of Letters, 16801750- (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 1995).

123. edersen, "Tradition and Innovation," in HUE, vol2., ed. de Ridder-Symoens, p481.; Bruce T. Moran, "Courts and Academies," in Cambridge History of Science, vol3., ed. Park and Daston, p269.

124. عن نيكولاس كلود فابري دي بيريسك، انظر:

Peter N. Miller, Peiresc's Europe: Learning and Virtue in the Seventeenth Century (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2000).

عن أندرياس فيزاليوس ويوهانس هيفيليوس، انظر:

Alix Cooper, "Homes and Households," in Cambridge History of Science, vol3., ed. Park and Daston, pp226., 227.

عن أندرياس فيزاليوس، انظر أيضًا:

Harold J. Cook, Matters of Exchange: Commerce, Medicine, and Science in the Dutch Golden Age (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2007), pp37.-39.

عن يوليس الدروفاندي، انظر:

Paula Findlen, Possessing Nature: Museums, Collecting, and Scientific Culture in Early Modern Italy (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1994).

125. عن المختبرات الكيميائية، انظر:

Pamela Smith, "Laboratories," in Cambridge History of Science, vol3., ed. Park and Daston, pp299.- 301.

ولمعرفة المزيد، انظر:

Smith, The Business of Alchemy: Science and Culture in the Holy Roman Empire (Princeton, N. J.: Prince ton University Press, 1994).

عن الكيميائيين المَهَرَة من النساء في الإمبراطورية الرومانية المقدَّسة، انظر:

Tara Nummedal, Alchemy and Authority in the Holy Roman Empire (Chicago and London: University of Chicago Press, 2007), pp2., 18.

بالإضافة إلى كتابها القادم عن الكيميائية آنا ماريا زيجلرين. عن السيدة جريس ميلدماي، انظر:

Cooper, "Homes and Households," in Cambridge History of Science, vol3., ed. Park and Daston, p227.

126. Pedersen, "Tradition and Innovation," in HUE, vol2., ed. de Ridder- Symoens, pp468.- 469; Grafton, Defenders of the Text, pp114., 115, 129236 ,130-; Gerhard Oestreich, Neostoicism and the Early Modern State, ed. Brigitta Oestreich and H. G. Koenigsberger, trans. David McLintock (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp77.- 79; Geoffrey Parker, The Military Revolution: Military Innovation and the Rise of the West, 15001800- (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp18.- 23.

127. Grafton, New Worlds, Ancient Texts; Klaus A. Vogel, "European Expansion and Self-Definition," in Cambridge History of Science, vol3., ed. Park and Daston, pp818.-839.

128. Cook, Matters of Exchange; Steven J. Harris, "Networks of Travel, Correspondence, and Exchange," in Cambridge History of Science, vol3., ed. Park and Daston, pp341.- 362.

129. انظر دراسات الحالة المتنوِّعة في:

atronage and Institutions: Science, Technology, and Medicine at the European Court, 1500- 1750, ed. Bruce T. Moran (Woodbridge, U. K.: Boydell Press, 1991).

130. Moran, "Courts and Academies," in Cambridge History of Science, vol3., ed. Park and Daston, p271.

131. عن جاليليو، انظر:

Mario Biagioli, Galileo, Courtier: The Practice of Science in the Age of Absolutism (Chicago and London: University of Chicago Press, 1993).

عن عالميّ الفلك تايكو براهيويوهانس كيبلر، انظر:

R. J. W. Evans, Rudolf II and His World: A Study in Intellectual History, 1576-1612 (Oxford: Clarendon Press, 1973), pp136.- 138, 152-153, 187-190, 245-247, 279- 280.

عن «هجرة العلماء» من الجامعات في الحقبة الحديثة المبكرة، انظر:

Pedersen, HUE, vol2., ed. de Ridder-Symoens, pp470.-474.

132. Steven Shapin, "The Man of Science," in Cambridge History of Science, vol3., ed. Park and Daston, pp181.-183.

- عن جوتفريد ليبنيز، انظر:

Maria Rossa Antognazza, Leibniz: An Intellectual Biography (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), pp67., 80.

133. Brockliss, "Curricula," in HUE, vol2., p583..

134. Bacon, New Atlantis [1627], in Bacon, Major Works, ed. Vickers, pp480.-486.

135. Grafton, "Republic of Letters," in Grafton, Worlds Made of Words, p27.

136. انظر:

Paula Findlen, "Sites of Anatomy, Botany, and Natural History," in Cambridge History of Science, vol3., ed. Park and Daston, pp277., 278- 279, 282.

بما في ذلك القوائم الخاصة بكلا الجامعتين.

137. Carl Bangs, Arminius: A Study in the Dutch Reformation (Nashville, Tenn.: Abingdon Press, 1971), pp231.-331; Jonathan I. Israel, The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall, 14771806- (Oxford: Clarendon Press, 1995), pp393.- 395, 422465-.

عن طلاب وأساتذة علم اللاهوت في السنوات الأولى لجامعة لايدن، انظر:

Karin Maag, Seminary or University? The Genevan Academy and Reformed Higher Education, 1560-1620 (Aldershot, U. K.: Scolar Press; Brookfield, Vt.: Ashgate, 1995), pp174.-178.

138. عن تعيين الكاثوليك في جامعة لايدن في السنوات الأولى من إنشاء الجامعة، انظر:

Hamilton, Family of Love, pp99.-100.

عن إلغاء القَسَم الطائفي الإصلاحي للطلاب عام 1578، انظر:

Maag, Seminary or University? p175.

139. انظر:

Anthony Grafton, "Humanism and Scholarship at Leiden," in Grafton, Bring Out Your Dead, pp125., 126.

عن إنشاء هاتين المؤسستين، كلية الولايات (1592) وكلية والوون (1606)، وتأثيرهما في تعليم اللاهوت في جامعة لايدن، انظر:

Maag, Seminary or University? pp178.-182.

140. لم تستلزم جامعة غلاسكو وجامعة إدنبره المجاهرة بالإيمان (الاعْتِرَافِ الْحَسَنِ) في كنيسة اسكتلندا. انظر:

De Ridder- Symoens, "Mobility," in HUE, vol2., ed. de Ridder-Symoens, p438..

141. انظر:

The humble advice of the Assembly of Divines, now by authority of Parliament sitting at Westminster, concerning a confession of faith.... (London: Stationers' Company, 1647); T. L. Underwood, "Denne, Henry (1605/6?-1666)," in ODNB, ed. H. C. G. Matthew and Brian Harrison (Oxford: Oxford University Press, 2004); online ed., ed. Lawrence Goldman, January 2008, http: //www. oxforddnb. com/view/article/7497 (accessed 17 May 2010); The Complete Works of Gerrard Winstanley, 2 vols., ed. Thomas N. Corn, Ann Hughes, and David Loewenstein (Oxford: Oxford University Press, 2009); Leo Damrosch, The Sorrows of the Quaker Jesus: James Nayler and the Puritan Crackdown on the Free Spirit (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1996).

142. انظر:

Richard Popkin, The History of Scepticism from Savonarola to Bayle, 3rd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2003); Zachary Sayre Schiffman, On the Threshold of Modernity: Relativism in the French Re naissance (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1991).

للاطلاع على بعض الأمثلة الإنجليزية في القرن السابع عشر عن الشكوكيَّة الدينية الناشئة عن الفردانيَّة التفسيرية والتعددية المذهبية، انظر:

Christopher Hill, The English Bible and the Seventeenth-Century Revolution (London: Penguin, 1993), pp225.-238.

143. هوبز، توماس، **اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم د. رضوان السيد، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2011. عن جون ويلكينز، انظر:

Barbara Shapiro, John Wilkins, 1614-1672: An Intellectual Biography (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969), pp228.-234; John Locke, An Essay Concerning Human Understanding [1689], ed. Peter H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975), 41.-3, 16- 18, pp525.-562, 657-696.

144. John Milton, Areopagitica [1644], in Areopagitica and Other Political Writings of John Milton, foreword by John Alvis (Indianapolis: Liberty Fund, 1999), p34. (my emphasis).

145. Francis Bacon, "Of Tribute; or, Giving That Which is Due" [c159.2], in Bacon, Major Works, ed. Vickers, p34..

146. Jan de Vries, The Industrious Revolution: Consumer Behavior and the Household Economy, 1650 to the Present (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

147. Wilhelm Schmidt-Biggemann, "New Structures of Knowledge," in HUE, vol2., ed. de Ridder-Symoens, p523.

148. James McClellan III, "Scientific Institutions and the Organization of Science," in Cambridge History of Science, vol4., Eighteenth-Century Science, ed. Roy Porter (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), p90.

عن أكاديمية غوتنغن للعلوم والإنسانيات، انظر:

Howard, Protestant Theology, p112.

149. Pedersen, "Tradition and Innovation," in HUE, vol2., ed. de Ridder-Symoens, p486.; Brockliss, "Curricula," in ibid., p617. (quotation); Findlen, "Sites of Anatomy," in Cambridge History of Science, vol3., ed. Park and Daston, p289.

150. عن نشأة المجلات العلمية المرتبطة بالأكاديميات وانتشارها السريع، بدءًا من المجلة الفرنسية «French Journal des sçavans» ومجلة «Royal Society's Philosophical Transactions»، انظر:

Rüegg, "Themes," in HUE, vol2., ed. de Ridder- Symoens, pp16.-17; Pedersen, "Tradition and Innovation" in ibid., pp485.-486.

151. عن أوجست هيرمان فرانك وجامعة هاله في سياق ازدهار التقوى الألمانية في بداية القرن الثامن عشر، انظر:

Sheehan, Enlightenment Bible, pp55.- 62.

عن الظروف السياسية لتأسيس جامعة هاله وتغيُّر طابعها الديني بعد عام 1740، انظر:

Howard, Protestant Theology, pp88.-94, 98-104.

عن كريستيان وولف وعزله من منصبه، انظر:

Israel, Enlightenment Contested, pp654.- 656, and Howard, Protestant Theology, pp95.-98.

عن أنماط التنوير الثلاثة (الطبيعي- القانوني عند كريستيان توماسيوس، والتقويّ عند أوجست هيرمان فرانك، والعقلاني عند وولف) في العقود الأولى في جامعة هاله، انظر أيضًا:

Legaspi, Death of Scripture, pp38.-40.

الذي اعتمد على كتاب:

Ian Hunter, "Multiple Enlightenments: Rival Aufklärer at the University of Halle, 1690-1730," in The Enlightenment World, ed. Martin Fitzpatrick et al. (London: Routledge, 2007), pp576.-595.

وعلى الضد من جامعة هاله، أظهر جيمس جاكوب فيهر الطرائق التي جرى بها الجمع بين التقوى والعقلانية الوولفيَّة من عام 1710 إلى عام 1750 في جامعة كونيغسبرغ (حيث كان كانط طالبًا في بداية عام 1740 وبدأ إلقاء المحاضرات في عام 1755). انظر:

Fehr, "Ein wunderlicher nexus rerum": Aufklärung und Pietismus in Königsberg unter Franz Albert Schultz (Hildesheim and New York: G. Olms, 2005).

أشكر أولريش ليهنر على لفت انتباهي إلى عمل جيمس جاكوب فيهر.

152. عن تأسيس جامعة غوتنغن، وطابعها، ومساقاتها العلمية، وأصول التدريس فيها، انظر:

Legaspi, Death of Scripture, pp27.- 28, 33- 51, quotation on 33; Charles E. McClelland, State, Society, and University in Germany, 1700-1914 (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), pp35.- 57; and Howard, Protestant Theology, pp104.-121.

مع الإشارة إلى المجلة العلمية والأكاديمية في علاقتها بالجامعة في، ص 113, 114-116.

153. Legaspi, Death of Scripture, pp45.-50; Howard, Protestant Theology, pp106.-112, 120121-.

154. كانت هناك استثناءات عديدة. لقد أظهر عدد كبير من اليسوعيين الذين دَرَّسوا في الجامعات الفرنسية، بما في ذلك في كلية اللاهوت في جامعة باريس، انفتاحًا على النيوتونيَّة إلى جانب الأفكار المستمدة من مالبرانش ولوك، لا سيما في ثلاثينيات وأربعينيات القرن الثامن عشر. انظر:

Jeffrey D. Burson, "The Catholic Enlightenment in France from the Fin de Siècle Crisis of Consciousness to the Revolution, 1650-1789," in A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe, ed. Ulrich L. Lehner and Michael Printy (Leiden: E. J. Brill, 2010), pp79.-91.

عن الانصراف إلى أعمال نيوتن ولوك وجاسندي بين المثقفين الكاثوليك الإيطاليين في ثلاثينيات وأربعينيات القرن الثامن عشر، انظر:

Mario Rosa, "The Catholic Aufklärung in Italy," in ibid., pp222.-223.

155. John R. Betz, After Enlightenment: Hamann as Post-Secular Visionary (Malden, Mass.: Wiley-Blackwell, 2009), pp230.- 257; Ulrich Lehner, Enlightened Monks: The German Benedictines, 1740- 1803 (Oxford: Oxford University Press, 2011), pp175.- 225.

مع مناقشة خاصة عن مارتن جيربرت في ص 205-207. «على الرغم من أنَّ جيربرت، ومعه العديد من اللاهوتيين المستنيرين الآخرين، شدَّدوا على أهمية اللاهوت العملي، فإنَّه لا توجد آثار لتأثير التنوير في كتاباته؛ بل يبدو أنَّ عمله ينبع من حَمِيَّته الرهبانية، والمُثُل العليا للإصلاح الترايدنتيني، واللاهوت القائم على الكتاب المقدَّس، وأعضاء مَجْمَع سانت مور، الذين أعادوا اكتشاف اللاهوت الآبائي». انظر، المرجع السابق، ص 206. عن تأثير تعاليم أعضاء مَجْمَع سانت مور على الرهبان البينديكتين في أوروبا الوسطى، انظر: المرجع السابق، ص 11-26. أنا ممتن للبروفيسور ليهنر لمناقشاته الثرية حول الرهبنة والتنوير، ولمشاركتي مخطوطة كتابه عن البينديكتين الألمان قبل نشرها.

156. انظر:

Lehner, Enlightened Monks, pp171.- 174.

انظر أيضًا:

Michael Printy, "Catholic Enlightenment and Reform Catholicism in the Holy Roman Empire," in Companion to the Catholic Enlightenment, ed. Lehner and Printy, pp179.- 180.

157. للاطلاع على مزيج من الأفكار البروتستانتية المستنيرة والإصلاحية في فكر جوناثان إدواردز، انظر:

George M. Marsden, Jonathan Edwards: A Life (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2003), but see especially pp59.-81.

يشير مارك نول إلى مفارقة تعظيم إدواردز للإحياء الإنجيلي الذي «أدَّى إلى اضمحلال اللاهوت» لأنَّه «أنشأ طريقة للإيمان مع توظيف ضعيف للتفكير المسيحي المتأني والشامل في العالم والحياة في العموم». انظر:

Noll, Scandal, p80.. On Muratori, see Alphonse Dupront, L. A. Muratori et la société européene des pré-Lumières (Florence: L. S. Olschki, 1976), and Rosa, "Catholic Aufklärung in Italy," in Companion to the Catholic Enlightenment, ed. Lehner and Printy, pp218.-222.

عن جوزيف بوسكوفيتش، انظر:

Marcus Hellyer, Catholic Physics: Jesuit Natural Philosophy in Early Modern Germany (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2005), pp177.-178, 229-232, and Ugo Baldini, "The Reception of a Theory: A Provisional Syllabus of Boscovich Literature, 1746- 1800," in The Jesuits II, ed. O'Malley et al., pp405.- 450.

للاطلاع على المشاركة الواسعة والمتنوِّعة للمفكرين الكاثوليك والقادة السياسيين بأفكار جديدة في القرن الثامن عشر بوجهٍ عام، انظر:

Companion to the Catholic Enlightenment, ed. Lehner and Printy.

وفي الامبراطورية الرومانية المقدَّسة بوجهٍ خاص، انظر:

Michael Printy, Enlightenment and the Creation of German Catholicism (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

158. Burson, "Catholic Enlightenment in France," in Companion to the Catholic Enlightenment, ed. Lehner and Printy, pp79.-81; Lehner, Enlightened Monks, pp183.-184, 189215-212 ,209 208- ,203-199 ,191-.

159. Legaspi, Death of Scripture, pp46.-47, quotation on 46.

160. للاطلاع على الاقتباس، انظر:

Legaspi, Death of Scripture, p. xi.

161. عن نشأة مفهوم الثقافة بهذا المعنى في «جامعة غوتنغن» في أواخر سبعينيات القرن الثامن عشر، انظر:

Michael C. Carhart, The Science of Culture in Enlightenment Germany (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2007).

عن التأثير الفاصل للتاريخانيَّة في جعل الماضي الكتابي مناسبًا للتأثير الأداتي في الحاضر، انظر: Legaspi, Death of Scripture، الذي يتناول بمزيد من التفصيل المحاججات في كتاب: Sheehan, Enlightenment Bible.

162. Gotthold Ephraim Lessing, "On the Proof of the Spirit and of Power" [1777], in Philosophical and Theological Writings, ed. and trans. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), p87.

163. سبينوزا، باروخ، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 2005. يرى ليجاسبي هذا التناظر في:

Death of Scripture, pp4., 23-25, 132-134.

164. بيتر ميللر، على سبيل المثال، في إشارة إلى أعمال المشتغلين بالتاريخ المقدَّس والمعرفة الكتابية إبان الحقبة الحديثة المبكرة، يدَّعي أنَّه «ما أن صار المقدَّس تاريخيًّا بالكليَّة، فإنَّه لم يعد مقدسًا». انظر:

Miller, "The 'Antiquarianization' of Biblical Scholarship and the London Polyglot Bible (1653-57)," Journal of the History of Ideas 62: 3 (2001): 465.

مـن بـين العديـد مـن الأمثلـة المضـادة، هنـاك الكثـير مـن المفسِّريـن الكتابيـين الكاثوليـك منـذ صـدور الرسـالة البابويـة «1943) «*Divino Afflante Spiritu*) الذيـن تُعَـدُّ أعمالهـم تاريخيـة في مجملهـا ومتسـقة مـع ادِّعـاءات الحقيقـة المسـيحية الصارمـة. انظـر:

The New Jerome Biblical Commentary, ed. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, and Roland E. Murphy (Upper Saddle River, N. J.: Prentice Hall, 1990).

يُلخِّـص فيرغـوس كـير آراء موريـس دومينيـك تشـينو ثـمَّ يقتبسـها فيـما يتعلـق بإضفـاء الطابـع التاريخـي عـلى الأكوينـي، بطريقـة تتوافـق مـع الكتـاب المقـدَّس كذلـك: «لا حاجـة لنـا أن نخـاف مـن أنَّـه كلـما تعمَّقنـا في نشـأة النـص وتكوينـه، كان الانحـدار نحـو النسـبية سـحيقًا منجـردًا، بـل الأمـر بعـين الضـد. فالحقيقـة محفـورة في جـدران الزمـان». انظـر:

Kerr, Twentieth-Century Catholic Theologians (Malden, Mass., and Oxford: Blackwell, 2007), p28.

العديـد مـن المفسِّريـن البروتسـتانت الحاليـين أو الحديثـين أيضًـا (أمثـال: بريفـارد تشـايلدز، وريتشـارد باوكهـام، وصمويـل بيرسـكوج، ونيكـولاس توماس رايـت)، هـم تاريخانيـون بـكل معنـى الكلمـة في منهجياتهـم دون أن يكونـوا شـكوكيين في اسـتنتاجاتهم بشـأن ادِّعـاءات الحقيقـة المسـيحية الخاصـة بقيامـة المسـيح بجسـده. انظـر عـلى سـبيل المثـال:

Michael R. Licona, The Resurrection of Jesus: A New Historiographical Approach (Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2010).

إنَّ إنـكار المعجـزات كأحـداث حقيقيـة أو إنـكار وجـود إلـه يعمـل في التاريـخ لا ينتـج ولا يمكـن أن ينتـج عـن التاريخانيَّـة النقديـة في ذاتهـا؛ مـا لم يتـم تعريـف كلمـة «النقديـة» هنـا بوصفهـا طبيعانيـة ميتافيزيقيـة عـلى طريقـة سـبينوزا، ليـس لهـا أي علاقـة مـع التاريخانيـة عـلى هـذا النحـو، بـل وتختلـف منطقيًّـا عنهـا.

165. للتمييز بين «الإنجيل الكتابي» و«الإنجيل الأكاديمي»، انظر:

Legaspi, Death of Scripture, p. viii; Sheehan, Enlightenment Bible.

166. للاطلاع على العديد من الأمثلة، انظر:

Lehner, Enlightened Monks, pp183.-184, 189-191, 199-203, 208-209, 212-215.

167. فيما يتعلق بهذه المسألة، فأنا مدينٌ إلى:

Robert Sokolowski, The God of Faith and Reason: Foundations of Christian Theology (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1982), pp33.- 38.

168. عـن إنـكار الأسراريَّـة الكاثوليكيـة في العصـور الوسـطى في الأنثروبولوجيـا الثقافيـة الحديثـة باعتبارهـا امتـدادًا علمانيًّـا للمفاهيـم البروتسـتانتية لـلأسرار المقدَّسـة، انظـر:

Philippe Buc, The Dangers of Ritual: Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory (Princ-

eton, N. J.: Prince ton University Press, 2001), pp164.-168, 175-176, 194, 199-202.

عـن تحـوُّل البـشر ذوي الأرواح إلى بـشر ذوي عقـول بالتزامـن مـع ظهـور علـم النفـس كحقـل معـرفي فكـري في القـرن التاسـع عـشر، انظـر:

Edward S. Reed, From Soul to Mind: The Emergence of Psychology, from Erasmus Darwin to William James (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 1997).

للاطـلاع عـلى تحليـل مماثـل عـن تحـوُّل النـوازع والأهـواء في عَلْمَنـة الخطـاب حـول البـشر في القرنـين الثامـن عـشر والتاسـع عـشر، انظـر:

Thomas Dixon, From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

وللاطـلاع عـلى نفـس الالتزامـات الميتافيزيقيـة التأليفيـة التـي تقـوم عليهـا الدراسـة الاسـتقصائية التـي تمتـد مـن العـالم القديـم إلى الحـاضر، انظـر:

Raymond Martin and John Barresi, The Rise and Fall of Soul and Self: An Intellectual History of Personal Identity (New York: Columbia University Press, 2006).

169. عن ازدهار النيوتونيَّة في كليات الفنون بالجامعات، انظر:

Brockliss, "Curricula," in HUE, vol2., ed. de Ridder-Symoens, pp586.-587, quotation on 587; Porter, "Scientifi c Revolution and Universities," in ibid., pp538.- 539; Laurence Brockliss, "Science, Universities, and Other Public Spaces: Teaching Science in Europe and the Americas," in Cambridge History of Science, vol4., ed. Porter, pp60.- 68.

170. للاطـلاع عـلى مثالـين للحجـج القائلـة بـأنَّ السـلوك البـشري لا يمكـن فهمـه مـن حيـث المبـدأ عـلى أسـاس نمـوذج العلـوم الطبيعيـة، وهـو مـا يُفـسِّر «غيـاب اكتشـاف أي تعميـمات أشـبه بالقوانـين» في العلـوم الاجتماعيـة، انظـر:

Peter Winch, The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy (1958; London: Routledge and Kegan Paul, 1984), and Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, 3rd ed. (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2006), pp79.- 108, quotation on 88.

انظـر أيضًـا الجـدل حـول أهميـة انبثـاق القصديَّـة عـلى النقيـض مـن الاختزاليـة في فهـم البـشر والحيـاة الاجتماعيـة في:

Christian Smith, What Is a Person? Rethinking Humanity, Social Life, and the Moral Good from the Person Up (Chicago and London: University of Chicago Press, 2010), pp25.-89.

171. Burson, "Catholic Enlightenment in France," in Companion to Catholic Enlightenment, ed. Lehner and Printy, pp111.-114, 112.

172. في ظلِّ عدم وجود دراسة حديثة شاملة، انظر النظرة العامَّة الموجزة في:

Jonathan Wright, "The Suppression and Restoration," in The Cambridge Companion to the Jesuits, ed. Thomas Worcester (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), pp263.-27.

وكذلك المقالات ذات الصلة في الجزء السادس من كتاب: Jesuits II, ed. O'Malley et al.

173. Derek Beales, Prosperity and Plunder: European Catholic Monasteries in the Age of Revolution, 1650- 1815 (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

عن الاستيلاء العلماني على جميع الممتلكات الرهبانية في الأراضي الألمانية الكاثوليكية في بداية القرن التاسع عشر، انظر أيضًا:

Lehner, Enlightened Monks, pp227.- 228.

عن نشاط الجماعات الصوفية في العصور الوسطى في حقبة ما بعد المجمع الترايدنتيني، انظر على سبيل المثال:

Louis J. Lekai, The Rise of the Cistercian Strict Observance in Seventeenth Century France (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1968); Yves Chaussy, Les Bénédictines et la réforme catholique en France au XVIIe siècle (Paris: Éditions de la Source, 1975); Wolfgang Seibrich, Gegenreformation als Restauration: Die restaurativen Bemühungen der alten Orden im deutschen Reich von 1580 bis 1648 (Münster: Aschendorff, 1991).

174. Walter Rüegg, "Themes," in HUE, vol3., Universities in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries (18001945-), ed. Rüegg (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), p3.

175. عن الجامعات في فرنسا، انظر:

Rüegg, "Themes," in HUE, vol3., ed. Rüegg, pp4.-5, 6- 10; Christophe Charle, "Patterns," in ibid., pp34.-35; Paul Gerbod, "Relations with Authority," in ibid., pp85., 86, 93.

عن تأسيس جامعة برلين وريادتها بين الجامعات وتأثيرها، انظر:

McClelland, State, Society, and University, pp101.-149; Howard, Protestant Theology; Rüegg, "Themes," in HUE, vol3., ed. Rüegg, pp5., 13-23; and Theodore Ziolkowski, German Romanticism and Its Institutions (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1990), pp286.- 308.

176. عن التأثير غير المباشر «للنموذج الألماني» في الجامعات الأمريكية مع إشارة خاصة إلى جامعة ميشيغان من عام 1850 وحتى عام 1890، انظر:

James Turner and Paul Bernard, "The 'German Model' and the Graduate School: The University of Michi-

gan and the Origin Myth of the American University," in Turner, Language, Religion, Knowledge, pp69.-94.

177. انظر:

Ziolkowski, German Romanticism, p286.

عن أهمية مجموعة مفكري جامعة جينا في تسعينيات القرن الثامن عشر في توفير الأسس الفلسفية، ومفهوم وحدة المعرفة، والنموذج المؤسسي لجامعة برلين، انظر، المرجع نفسه، ص218 - 308.

178. للاطلاع على الاقتباس، انظر: Ziolkowski's, in ibid., p293.

179. في هذا العمل، كَرَّسَ كانط عنايةً كبيرةً بالعلاقة بين الفلسفة وكلية اللاهوت أكثر من اهتمامه بالعلاقة بين الفلسفة وكليات القانون والطب معًا. انظر:

Immanuel Kant, Der Streit der Fakultäten [1798], in Kant, Gesammelte Schriften, ed. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, vol7. (Berlin: Georg Reimer, 1917), pp. [13]-116.

انظر أيضًا مناقشة توماس ألبرت هوارد لهذا العمل في:

Howard, Protestant Theology, pp121.- 129.

بالإضافة إلى السياق الأوسع لمبادرات إصلاح الجامعات الألمانية في جينا في تسعينيات القرن الثامن عشر في:

Ziolkowski, German Romanticism, pp237.-252.

180. Sheehan, Enlightenment Bible, pp219.-240.

181. شلايرماخر، فريدريك، **عن الدين: خطابات لمحتقريه من المثقفين**، ترجمة أسامة الشحماني، مراجعة وتقديم عبد الجبار الرفاعي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت 2017. لقد كان تأثير شلايرماخر في جامعة برلين هائلاً مثل تأثير هومبولت في سنواتها الأولى. انظر:

Howard, Protestant Theology, pp178.-211.

182. McClelland, State, Society, and University, pp104., 110, 111125-124 ,118 ,112-; Howard, Protestant Theology, 131, 138, 141, 174, 181.

183. Suzanne L. Marchand, Down from Olympus: Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750- 1970 (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1996), pp3.-35, quotation on 35.

184. للاطلاع على دراسة أحد الأمثلة المؤثرة في بريطانيا الفيكتورية، انظر:

Robert E. Sullivan, Macaulay: The Tragedy of Power (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2009), esp. pp128.- 133, 145, 169- 171.

أنا ممتنٌ للمؤلف على المناقشة الثرية بخصوص هذا الموضوع والعديد من المسائل ذات الصلة. عن نقل «الإنجيل الثقافي» الألماني إلى إنجلترا في عام 1830، انظر:

Sheehan, Enlightenment Bible, pp247.-258.

185. للاطلاع على الاقتباس، انظر:

McClelland, State, Society, and University, p132.

عن أهمية وحدة العِلم في الجامعة الرومانسية، انظر:

Ziolkowski, German Romanticism, pp239.- 240, 247-249, 251-252, 253-254, 288.

186. Richard G. Olson, Science and Scientism in Nineteenth- Century Europe (Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2008), pp87.- 121; Terry Pinkard, German Philosophy, 1760- 1860: The Legacy of Idealism (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp178.- 183; Charle, "Patterns," in HUE, vol3., ed. Rüegg, pp47.-49.

187. McClelland, State, Society, and University, pp91.-93, 126127-.

عن تبعية علم اللاهوت للفلسفة عند يوهان جوتليب فيشته، انظر:

Howard, Protestant Theology, pp160.-166.

إنَّ تبعية الجامعات البحثية الألمانية في القرن التاسع عشر للدولة، بدءًا من جامعة برلين، هي فكرة رئيسية في عمل هاوارد، كما تناول زيولكوفسكي كل ما يتعلق بجامعة برلين في عام 1810 أيضًا في:

Ziolkowski, German Romanticism, pp299.-308.

188. McClelland, State, Society, and University, p141.

189. هيغل، فيلهلم فردريش، **أصول فلسفة الحق**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة 1996. فلسفة هيجل السياسية، التي كرَّرت موضوعات منتشرة في الرومانسية الألمانية، هي في ذاتها فلسفة دقيقة ومعقَّدة ولكنها أضفت على نفسها تعيينات صادمة. للاطلاع على تفسيرات حريصة على فصل فكر هيجل السياسي عن بعض الاستخدامات التي وُضِعَ من أجلها، انظر:

Charles Taylor, Hegel (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), pp428.-461, and Kenneth Westphal, "The Basic Context and Structure of Hegel's Philosophy of Right," in The Cambridge Companion to Hegel, ed. Frederick C. Beiser (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp234.-269.

عن مراسيم كارلسباد ونهاية حقبة إصلاح الجامعات الألمانية، التي «انتهت في بروسيا (وأقاليم أخرى) باستفحال سلطة الدولة على الجامعات وجميع جوانب التعليم العام الأخرى»، انظر:

McClelland, State, Society, and University, pp144.-149, 144.

190. Olson, Science and Scientism, pp113.-121, quotation on 121; McClelland, State, Society, and University, pp217.-231, 238, 314326 ,321-.

191. عن فرنسا في القرن التاسع عشر، انظر:

Rüegg, "Themes," in HUE, vol3., ed. Rüegg, pp4.-5, 6-10; Charle, "Patterns," in ibid., pp34.-35; Paul Gerbod, "Relations with Authority," in ibid., pp85., 86, 93.

عن الولايات المتحدة في تلك الحقبة، لا سيما قانون موريل، انظر:

John R. Thelin, A History of American Higher Education (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 2004), pp74.- 79, 104- 105.

عن بدء الدعم الفيدرالي المستمر للجامعات الأمريكية بعد قانون هاتش (1887) وقانون موريل الثاني (1890)، انظر:

Roger L. Williams, The Origins of Federal Support for Higher Education: George W. Atherton and the Land- Grant College Movement (University Park: Pennsylvania State University Press, 1991).

عن التوسُّع الهائل في الدعم الفيدرالي للأبحاث في الجامعات الأمريكية من الحرب العالمية الثانية وحتى ثمانينيات القرن العشرين، انظر:

Roger L. Geiger, Research and Relevant Knowledge: American Research Universities since World War II (New York: Oxford University Press, 1993).

192. Woodrow Wilson, "Princeton in the Nation's Service," 21 October 1896, in The Papers of Woodrow Wilson, vol10., 1896- 1898, ed. Arthur S. Link (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1971), pp11.-31

عن سياسة وودرو ويلسون الخارجية وتأثيرها الدائم في الشؤون الدولية الأمريكية، انظر:

Lloyd E. Ambrosius, Wilsonianism: Woodrow Wilson and His Legacy in American Foreign Relations (New York: Palgrave Macmillan, 2002).

193. «لقد قَدَّمَ إيمرسون نسخة أمريكية من الاحتفاء المثالي الألماني بالذات والإبداع». انظر:

George M. Marsden, The Soul of the American University: From Protestant Establishment to Established Nonbelief (New York: Oxford University Press, 1994), p187.

194. اخترع الألمان هذا النموذج البحثي.، وأنشأ الأمريكان مؤسسة لتبنيه وإدامته.... ولم يكن التمركز الضيِّق حول التخصُّص نتيجةً عَرَضِيَّة للتفكُّك الحديث للمعرفة، بل كان بمثابة مخطط رحلة معاهد التعليم العالي منذ إطلاقها. انظر:

Turner and Bernard, "German Model," in Turner, Language, Religion, Knowledge, p94.

عن دانيال كويت جيلمان والتركيز البحثي في جامعة جونز هوبكنز، انظر:

Marsden, Soul, pp153.-156.

195. عن الجمعيات العِلمية في أوروبا، انظر:

Konrad H. Jarausch, "Graduation and Careers," in HUE, vol3., ed. Rüegg, pp363.-389.

وعن الجمعيات العِلمية في أمريكا، انظر:

Dorothy Ross, The Origins of American Social Science (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); Thomas L. Haskell, The American Social Science Association and the Nineteenth-Century Crisis of Authority (1977; Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 2000); Jon H. Roberts and James Turner, The Sacred and the Secular University, intro. John F. Wilson (Prince ton, N. J.: Princeton University Press, 2000); Christian Smith, "Secularizing American Higher Education: The Case of Early American Sociology," in The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life, ed. Smith (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2003), pp97.-159.

196. مقتطفات من عمل هيرمان ديلس عام 1906 في:

L[orraine] Daston, "Die Akademien und die Einheit der Wissenschaften. Die Disziplinierung der Wissenschaften," in Die Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften zu Berlin im Kaiserreich, ed. J. Kocka et al. (Berlin, 1999), pp73.- 74.

كما وردت في:

Walter Rüegg, "Themes," in HUE, vol3., ed. Rüegg, p9. n17.

197. عن يوستوس فون ليبيج، انظر:

William H. Brock, Justus von Liebig: The Chemical Gate-keeper (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

198. Mike Hawkins, Social Darwinism in European and American Thought, 18601945-: Nature as Model and Nature as Threat (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), and Robert Bannister, Social Darwinism: Science and Myth in Anglo-American Thought (Philadelphia: Temple University Press, 1979).

199. وهذا هو الحال حتى اليوم. وبغض النظر عن طبيعة حُججهم، أو مدى تعقيد مُساءلتهم للعلاقة بين ادِّعاءات الحقيقة العلمية الطبيعية وبين الواقع، فإنَّ فلاسفة العِلم ومؤرخيه ليس لديهم أي تأثير في تطبيق النتائج العِلمية من قِبل المهندسين والشركات والحكومات. إنَّ بيت القصيد فيما

يخص تحويل البشر للعالم بناءً على النتائج العلمية ليس التحديد الدقيق لحالتهم المعرفية، ولكن ببساطة أنَّهم يعملون بغض النظر عن ماهية تلك الحالة.

200. Wilson, "Princeton," in Papers, vol10., ed. Link, p29.

201. عن أوجست كونت في سياق فكري شامل، انظر:

Olson, Science and Scientism, pp62.-84; Émile Durkheim, The Elementary Forms of Religious Life [1913], trans. Karen E. Fields (New York: Free Press, 1995), p17.

كان ليستر ف. وارد، مؤسس علم الاجتماع الأكاديمي الأمريكي، يتبنى نفس وجهة نظر دوركهايم بشأن هذه المسألة. انظر:

Roberts and Turner, Sacred and Secular University, p49.

عن التأثير السائد للنظرية الوضعية عند كونت وتناول تصوُّره الاستبدالي عن التاريخ في الولايات المتحدة بدءًا من خمسينيات القرن التاسع عشر، انظر:

Christian Smith, "Introduction: Rethinking the Secularization of American Public Life," in Secular Revolution, ed. Smith, pp54.-55.

202. Christian Smith, "Sociology," in Secular Revolution, ed. Smith, esp. pp121.-126, 147-149; see also MacIntyre, After Virtue, pp79.-87, 106- 108.

203. Smith, "Sociology," in Secular Revolution, ed. Smith, p122..

204. Daniel Coit Gilman, "Higher Education in the United States" [1893], in Gilman, University Problems in the United States (New York: Century Co., 1898), p298., quoted in Roberts and Turner, Sacred and Secular University, p64..

205. Nathan O. Hatch, The Democratization of American Christianity (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 1989); Marsden, Soul, pp90.-93; Julie A. Reuben, The Making of the Modern University: Intellectual Transformations and the Marginalization of Morality (Chicago and London: University of Chicago Press, 1996), pp19.-23.

206. انظر:

Charles Hodge, Systematic Theology, vol1. (1872-1873; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1952), p10., quoted in Noll, Scandal, pp97.-98.

مع مناقشة العلاقة بين التنوير الاسكتلندي والبروتستانتية الأمريكية، وكذلك الغطرسة الفكرية أو الارتضاء الفكري الذي نتج عنها، في الصفحات 83-107. انظر أيضًا:

Eva Marie Garroutte, "The Positivist Attack on Baconian Science and Religious Knowledge in the 1870s," in Secular Revolution, ed. Smith, pp197.- 215.

حيث اقْتُبِسَت نفس الفقرة التي كتبها هودج في، ص 199. عن الغطرسة الفكرية (الارتضاء الفكري) البروتستانتية الأمريكية الناشئة عن الهيمنة الثقافية، انظر:

Smith, "Introduction," in Secular Revolution, pp62.-64, 71-73.

207. للاطلاع على الاقتباس، انظر:

Roberts and Turner, Sacred and Secular University, p20.

عن ممارسة الهيمنة الثقافية البروتستانتية طوال القرن التاسع عشر عبر «مؤسسة أخلاقية» ذات طابع مؤسسي قانوني، انظر:

David Sehat, The Myth of American Religious Freedom (New York: Oxford University Press, 2011).

208. انظر: Noll, Scandal.

«عندما لجأ المسيحيون إلى منابعهم الفكرية للتعامل مع هذه المسائل، وجدوا أنَّ المعين قد نضب». انظر، المرجع نفسه، ص 106.

209. ظهرت الديناميكية نفسها في ألمانيا في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. وبحلول العقد الأول من القرن العشرين، «نشأت ظاهرة أخرى في ألمانيا تتمثَّل في سلسلة من الجماعات الدينية المتصارعة، تدَّعي كل منها كبح جماح التفكُّك والانقسام اللذين كانا من أعراضها في حقيقة الأمر». انظر:

George S. Williamson, "A Religious Sonderweg? Reflections on the Sacred and the Secular in the Historiography of Modern Germany," Church History 75: 1 (2006): 152.

عن نزوع العديد من الكليات البروتستانتية الأمريكية (بما في ذلك تلك التي يديرها المعمدانيون والميثوديون والمشيخيون) للتأكيد على تمايزهم الطائفي بعد منتصف القرن التاسع عشر، انظر:

David B. Potts, "American Colleges in the Nineteenth Century: From Localism to Denominationalism," History of Education Quarterly 11 (1971): 363-380.

210. Secular Revolution, ed. Smith; Marsden, Soul; Reuben, Making.

211. انظر:

Smith, "Introduction," in Secular Revolution, ed. Smith, p75.

كان جون دي روكفلر، مؤسس شركة ستاندرد أويل (Standard Oil)، «رجلاً عاديًّا معمدانيًّا ورعًا من النوع التقليدي»، لكن أول رئيس معمداني في جامعة شيكاغو التي أسسها ويليام ريني هاربر، كان يتبنى «مبادئ كنسية هشَّة» ساوت بين المسيحية والفردانيَّة الأمريكية والديمقراطية واعتبرت أنَّ جميع العلوم مستقلة عن أي لاهوت أو عقائد دينية ظاهرة. انظر:

Marsden, Soul, pp236.- 251, quotations on 240, 248.

ومن ثمَّ، اندمجت جامعة شيكاغو مع هذه المؤسسات الأخرى على الرغم من تأسيسها كمؤسسة معمدانية. وقد كانت كنيسة روكفلر الصغيرة ذات الطراز القوطي الجديد، التي تأسست في عشرينيات القرن العشرين، «واحدة من أوضح الحالات لمبنى أُسِّسَ في ذكرى روح دينية مُضمَحِلّة». انظر، المرجع نفسه، ص 246.

212. يقارن جون ف. ويلسون بين التعددية البروتستانتية الأمريكية و«القوى الطاردة المركزية في الساحة الدينية» مع الاتجاهات المركزية في دراسة القانون في مؤسسات التعليم العالي الأمريكي بعد الحرب الأهلية. انظر:

Wilson, "Introduction" to Roberts and Turner, Sacred and Secular University, pp8.-9.

213. Reuben, Making, pp77.-87; see also Marsden, Soul.

214. Smith, "Introduction," in Secular Revolution, ed. Smith, p71.

بحسب جون روبرتس وجيمس تيرنر، «تواشجت الأخلاق مع الروحانية، وقدَّمَ هذا الهجين المُضَلِّل نوعًا من التعالي الظاهري إن لم يكن الدين الزائف». انظر:

Sacred and Secular University, p116.

215. انظر:

N. Jay Demerath, "Cultural Victory and Or ganizational Defeat in the Paradoxical Decline of Liberal Protestantism," Journal for the Scientific Study of Religion 34: 4 (1995): 458-469.

انظر أيضًا التحليل في:

Christian Smith with Patricia Snell, Souls in Transition: The Religious and Spiritual Lives of Emerging Adults (New York: Oxford University Press, 2009), pp287.-289.

تؤكِّد المقابلات التي أجراها سميث مع المئات من الشباب في الولايات المتحدة أنَّ الإنسان «لا يحتاج إلى دراسة اللاهوت البروتستانتي الليبرالي لاستقراء رؤية هذا اللاهوت للعالم؛ لأنَّه أصبح ببساطة جزءًا من الهواء الثقافي الذي يتنفسه العديد من الأمريكيين الآن». انظر، المرجع نفسه، ص288-289. للاطلاع على عبارة «بروتستانتية ليبرالية بدون بروتستانتية»، انظر:

Marsden, Soul, p408.

216. عن هذا الدور البديل للفلسفة والأدب والفنون في أواخر القرن التاسع عشر، انظر:

James Turner, "Secularization and Sacralization: Some Religious Origins of the Humanities Curriculum," in Turner, Language, Religion, Knowledge, pp50.-68.

انظر أيضًا:

Roberts and Turner, Sacred and Secular University, pp75.-122, with the second quoted phrase on p105.

217. Anthony Kronman, Education's End: Why Our Colleges and Universities Have Given Up on the Meaning of Life (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2007).

218. انظر:

John J. Mearsheimer, "Mearsheimer's Response: 'Teaching Morality at the Margins,' " Philosophy and Literature 22 (1998): 194.

انظر أيضًا:

Mearsheimer, "The Aims of Education," ibid., 137- 155.

219. Harry R. Lewis, Excellence without a Soul: Does Liberal Education Have a Future? (New York: Public Affairs, 2006), pp5., 17.

220. للاطلاع على القصة نفسها من منظور مختلف إلى حد ما وأكثر شيوعًا، انظر:

François Cusset, French Theory: How Foucault, Derrida, Deleuze, & Co. Transformed the Intellectual Life of the United States, trans. Jeff Fort (Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2008).

221. في سياق متصل، صرَّحَ جون روبرتس وجيمس تيرنر أنَّ «مناهضة التأسيسية في حقبة ما بعد الحداثة هي الطفل الطبيعي للتاريخانيَّة الفيلولوجية، الذي تّربىَّ على أيدي العلوم الإنسانية». انظر:

Sacred and Secular University, p118.

222. ڤيبر، ماكس، **العلم والسياسة بوصفهما حِرفة**، ترجمة جورج كتورة، مراجعة وتقديم رضوان السيد، المنظمة العربية للترجمة.

223. للاطلاع على الأرقام والمناقشات حول غازات الكلور والفوسجين والخردل في الحرب العالمية الأولى، انظر:

Michael Duffy, "Weapons of War: Poison Gas," at http: //www. firstworldwar. com/weaponry/gas. htm (accessed 25 May 2010).

224. Saul Friedlander, The Years of Extermination: Nazi Germany and the Jews, 19391945- (New York: HarperCollins, 2007), pp236., 717 n147.

225. Jeffrey Stout, Democracy and Tradition (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2004).

226. للاطلاع على الاقتباسات، انظر:

George M. Marsden, "Theology and the University: Newman's Ideas and Current Realities," in John Henry Newman, The Idea of a University, ed. Frank M. Turner (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 1996), p304.

عن هذه المسألة بوجهٍ عام، انظر أيضًا:

MacIntyre, God, Philosophy, Universities, pp15.- 18, 173-176.

227. Peter Singer, Practical Ethics, 3rd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), p152. (my emphasis).

يرجع الفضل إلى سينجر في فضحه التناقض بين أولئك الذين يدافعون عن حقوق الإجهاض ولكنهم يرفضون السماح بقتل الرُضَّع. الأمر المُحَيِّرُ هنا هو لماذا -إذا كانت الطبيعانية الميتافيزيقية صحيحة- يجب على أي شخص أن يهتم بـ «الحقوق» التي ينسبها سينجر بلا أساس إلى الحيوانات أو «أجساد البشر»، أو لماذا يُعَدُّ تقليل المعاناة أمرًا «جيدًا» مع الحيوانات أو «أجساد البشر».

228. Ronald Dworkin, "Objectivity and Truth: You'd Better Believe It," Philosophy and Public Affairs 25 (Spring 1996): 87- 139, esp. at pp117.-118.

الإشكالية نفسها (ومحاولة التغلب عليها) تُشَكِّل الفكرة الرئيسية في عمله الأخير:

Dworkin, Justice for Hedgehogs (Cambridge, Mass., and London: Belknap Press of Harvard University Press, 2011).

229. Rüegg, "Themes," in HUE, vol3., ed. Rüegg, p6.; Rüegg, "Theology and the Arts," in ibid., pp395.-405; Gerald A. McCool, Catholic Theology in the Nineteenth Century: The Quest for a Unitary Method (New York: Seabury Press, 1977), pp17.-32.

بعد الثورة الفرنسية، اقتصر معظم تعليم اللاهوت الكاثوليكي في أوروبا على المعاهد الدينية. انظر:

Rüegg, "Theology and the Arts," in HUE, vol3., ed. Rüegg, pp396.-397.

230. «إنَّ الصعود الحديث للتوماويَّة مفهومٌ تمامًا في سياق رفض الكنيسة الرومانية الكاثوليكية المتكرِّر لمحاولات علماء اللاهوت الكاثوليك البارزين إعادة التفكير في العقيدة المسيحية من منظور الفلسفة ما بعد الديكارتية». انظر:

Fergus Kerr, After Aquinas: Versions of Thomism (Malden, Mass., and Oxford: Blackwell, 2002), p20.

انظر أيضًا:

McCool, Catholic Theology.

انظر أيضًا:

Roberts and Turner, Sacred and Secular University, pp75.-122, with the second quoted phrase on p105.

217. Anthony Kronman, Education's End: Why Our Colleges and Universities Have Given Up on the Meaning of Life (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2007).

218. انظر:

John J. Mearsheimer, "Mearsheimer's Response: 'Teaching Morality at the Margins,' " Philosophy and Literature 22 (1998): 194.

انظر أيضًا:

Mearsheimer, "The Aims of Education," ibid., 137- 155.

219. Harry R. Lewis, Excellence without a Soul: Does Liberal Education Have a Future? (New York: Public Affairs, 2006), pp5., 17.

220. للاطلاع على القصة نفسها من منظور مختلف إلى حد ما وأكثر شيوعًا، انظر:

François Cusset, French Theory: How Foucault, Derrida, Deleuze, & Co. Transformed the Intellectual Life of the United States, trans. Jeff Fort (Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2008).

221. في سياق متصل، صرَّحَ جون روبرتس وجيمس تيرنر أنَّ «مناهضة التأسيسية في حقبة ما بعد الحداثة هي الطفل الطبيعي للتاريخانيَّة الفيلولوجية، الذي تّربيَّ على أيدي العلوم الإنسانية». انظر:

Sacred and Secular University, p118.

222. ڤيبر، ماكس، **العلم والسياسة بوصفهما حِرفة**، ترجمة جورج كتورة، مراجعة وتقديم رضوان السيد، المنظمة العربية للترجمة.

223. للاطلاع على الأرقام والمناقشات حول غازات الكلور والفوسجين والخردل في الحرب العالمية الأولى، انظر:

Michael Duffy, "Weapons of War: Poison Gas," at http: //www. firstworldwar. com/weaponry/gas. htm (accessed 25 May 2010).

224. Saul Friedlander, The Years of Extermination: Nazi Germany and the Jews, 19391945- (New York: HarperCollins, 2007), pp236., 717 n147.

225. Jeffrey Stout, Democracy and Tradition (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2004).

226. للاطلاع على الاقتباسات، انظر:

George M. Marsden, "Theology and the University: Newman's Ideas and Current Realities," in John Henry Newman, The Idea of a University, ed. Frank M. Turner (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 1996), p304.

عن هذه المسألة بوجهٍ عام، انظر أيضًا:

MacIntyre, God, Philosophy, Universities, pp15.- 18, 173-176.

227. Peter Singer, Practical Ethics, 3rd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), p152. (my emphasis).

يرجع الفضل إلى سينجر في فضحه التناقض بين أولئك الذين يدافعون عن حقوق الإجهاض ولكنهم يرفضون السماح بقتل الرُضَّع. الأمر المُحَيِّرُ هنا هو لماذا -إذا كانت الطبيعانية الميتافيزيقية صحيحة- يجب على أي شخص أن يهتم بـ «الحقوق» التي ينسبها سينجر بلا أساس إلى الحيوانات أو «أجساد البشر»، أو لماذا يُعَدُّ تقليل المعاناة أمرًا «جيدًا» مع الحيوانات أو «أجساد البشر».

228. Ronald Dworkin, "Objectivity and Truth: You'd Better Believe It," Philosophy and Public Affairs 25 (Spring 1996): 87- 139, esp. at pp117.-118.

الإشكالية نفسها (ومحاولة التغلب عليها) تُشَكِّل الفكرة الرئيسية في عمله الأخير:

Dworkin, Justice for Hedgehogs (Cambridge, Mass., and London: Belknap Press of Harvard University Press, 2011).

229. Rüegg, "Themes," in HUE, vol3., ed. Rüegg, p6.; Rüegg, "Theology and the Arts," in ibid., pp395.-405; Gerald A. McCool, Catholic Theology in the Nineteenth Century: The Quest for a Unitary Method (New York: Seabury Press, 1977), pp17.-32.

بعد الثورة الفرنسية، اقتصر معظم تعليم اللاهوت الكاثوليكي في أوروبا على المعاهد الدينية. انظر:

Rüegg, "Theology and the Arts," in HUE, vol3., ed. Rüegg, pp396.-397.

230. «إنَّ الصعود الحديث للتوماويَّة مفهومٌ تمامًا في سياق رفض الكنيسة الرومانية الكاثوليكية المتكرِّر لمحاولات علماء اللاهوت الكاثوليك البارزين إعادة التفكير في العقيدة المسيحية من منظور الفلسفة ما بعد الديكارتية». انظر:

Fergus Kerr, After Aquinas: Versions of Thomism (Malden, Mass., and Oxford: Blackwell, 2002), p20.

انظر أيضًا:

McCool, Catholic Theology.

مع مناقشة خاصة عن لوي بوتان، ص 46-58. عن السِمة شبه التوماويَّة لفكر فيتجنشتاين المتأخر، والتي أثَّرت في تلاميذه أمثال جيرترود إليزابيث مارجريت أنسكومب وبيتر جيتش، انظر:

Kerr, After Aquinas, pp21.-22, and Roger Pouivet, After Wittgenstein, St. Thomas, trans. Michael S. Sherwin (South Bend, Ind.: St. Augustine's Press, 2006).

231. عن الأهمية المركزية للتوماويَّة الجديدة في مؤسسات التعليم العالي الكاثوليكي الأمريكي في أواخر القرنين التاسع عشر والعشرين، انظر:

Philip Gleason, Contending with Modernity: Catholic Higher Education in the Twentieth Century (New York: Oxford University Press, 1995).

مع مناقشة عن منشور «*إطعام قَطِيعُ الرَّبِّ*» (1907) (***Pascendi Dominici Gregis***) ومنشور «*خَلْق الإنسان*» (1950) (***Humani Generis***) في ص 13-17 و280-281.

232. على الرغم من أنَّ الجامعة الكاثوليكية الأمريكية كانت من بين الأعضاء الأربعة عشر الأساسيين لاتحاد الجامعات الأمريكية في عام 1900، فإنَّها «فشلت في الوفاء بوعودها بتوفير موقع وطني للمعرفة المتقدمة مع منظور كاثوليكي خاص». انظر:

Thelin, History, pp110.-112, quotation on 112.

233. Kathleen A. Mahoney, Catholic Higher Education in Protestant America: The Jesuits and Harvard in the Age of the University (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 2003), pp243.-247

عن بعض الأسباب الفكرية والعِلمية داخل الجامعات لزوال النزعة المدرسيَّة الجديدة، انظر:

Gleason, Contending, pp297.-304.

234. للاطلاع على الفقرة المُقْتَبَسَة، انظر:

Gleason's in Contending, p318.

235. عن حياة هنري نيومان، انظر:

Ian Ker, John Henry Newman (Oxford: Oxford University Press, 1988).

عن فتح أبواب جامعة أكسفورد وجامعة كامبريدج لغير الإنجيليين في سبعينيات القرن التاسع عشر بموجب قوانين صادرة عن البرلمان، انظر:

Charle, "Patterns," in HUE, vol3., ed. Rüegg, p61.

للاطـلاع عـلى إلغـاء الاختبـارات الدينيـة للمِنَـح الجامعيـة والدرجـات المتقدمـة في جامعـة أكسـفورد وجامعـة كامبريـدج في عـام 1871، ولجنـة عـام 1877 وتأثيرهـا في التقليـل المسـتمر مـن أهميـة دور الكنيسـة الأنجليكانيـة في جامعـة أكسـفورد، انظـر:

A. J. Engel, From Clergyman to Don: The Rise of the Academic Profession in Nineteenth- Century Oxford (Oxford: Clarendon Press, 1983), pp77.- 81, 173-178.

236. Newman, Idea of a University, ed. Turner, especially Discourses 26-, pp25.-108.

237. المرجع السابق، المقدمة، ص 3. انظر أيضًا:

Martha McMackin Garland, "Newman in His Own Day," in Newman, Idea of a University, ed. Turner, p274., and Frank Turner, "Newman's University and Ours," in ibid., p284.

الخاتمة: ضد الحنين إلى الماضي

لو حكمنا على المسيحية في العصور الوسطى، والإصلاح، وأوروبا الطائفية والمذهبية، والحداثة الغربية -من منظورها وفيما يتعلق بأهداف أبرز مناصريها- سنجد أنَّها جميعًا فشلت وعجزت عن تحقيق غاياتها، ولكن كل منها بطرائق مختلفة وبنتائج متباينة، وكل منها بطرائق لا تزال مهمَّة حتى اليوم؛ وهذه هي خلاصة حُجَّة الكتاب. لا شك أنَّ المقاربة الجينالوجيَّة المستخدَمة هنا مَرِنة وفضفاضة، ومن ثمَّ يمكن طرح سرديات أكثر شمولية، لكن نادرًا ما جاء ذِكر مناحي الحياة البشرية الأخرى التي كان من الممكن تحليلها بنفس الطريقة -الجنس والزواج والعائلات، على سبيل المثال، أو أشكال التواصل- من خلال تتبُّع تحوُّلاتها طويلة الأمد على مر الزمن من أواخر العصور الوسطى وحتى يومنا هذا، مع العِناية الدقيقة بتأثير عصر الإصلاح. ومع ذلك، فإنَّ الفصول الستة تشرح الكثير عن كيفية نشأة العالم الغربي المعاصر، وكيف يستمر عصر الإصلاح في التأثير فيه. وكما أوردتُ في المقدمة، كان هدفي هو تناول موضوعات الفصول من الناحية التحليلية الدقيقة، فكل منحى من مناحي الحياة كان متواشجًا مع الآخر، وفي كل فصول الكتاب، أشرت إلى بعض نقاط التضافر والتقاطع أثناء محاولتي تجنُّب إتخام الشرح بالكثير من الإحالات المرجعية. بيدَ أنَّ بِنيَة النص ومقاربته تُخاطر بترك انطباع مُضَلِّل بأنَّ هذا العمل هو ست قصص منفصلة، وليس تحليلًا لوقائع بشرية عاشها معاصروها في تتابع زمني متشابك عبر التاريخ، وهم غير مُدركين في كثير من الأحيان نتيجة أفعالهم. هذه هي الطريقة التي عاشَ بها الإنسان، والهدف الرئيسي من هذا الاستنتاج هو رسم صورة سردية شاملة وموجزة قائمة على الفصول الستة مجتمعة، لملاحظة بعض مضامينها وآثارها، وتقديم طرح جديد عن الخطاب الأكاديمي المعاصر.

كتبت ألكسندرا والشام مؤخرًا أنَّه بالنظر إلى أنَّ الطريقة التي كانت بها النماذج الإرشادية القديمة لفهم الإصلاح «نِتاجًا مقصودًا، في جزء منها، لدعاية [مناصريها]، وخطابهم الأسطوري والجدالي، والرجعي... فإنَّ مهمة كتابة تاريخ البروتستانتية مع استبعاد فكرة "التقدُّم" تظلُّ مهمةً عسيرة»[1]. وهذا الكتاب عن الإصلاح غير المنشود وتأثيراته المتنوِّعة وطويلة الأمد على مدى خمسمائة سنة هو بمثابة التاريخ الذي تقصده والشام، على الرغم من أنَّه أكثر بكثير من مجرد تاريخ تقليدي للبروتستانتية.

على الرغم من الادِّعاءات المتناقضة من قِبل أولئك الذين يتبنون مفاهيم استبداليَّة عن التاريخ أو لديهم معتقدات بديلة عن الواقع، فإنَّ فشل العالم المسيحي في العصور الوسطى لم يكن نتيجة للزَيف الجَليِّ لادِّعاءات الحقيقة العقائدية المركزية للإيمان المسيحي على النحو الذي أعلنته الكنيسة الرومانية الكاثوليكية. فطيلة أكثر من ألف عام، عملت الكنيسة بشكل تدريجي وغير منهجي في جميع أنحاء أوروبا اللاتينية على مَأسَسَة وترسيخ الرؤية الكونية الشاملة والأسراريَّة التي تستند إلى ادِّعاءات الحقيقة حول أفعال الله في التاريخ، والتي تتمحور حول تجسُّد المسيح وحياته وتعاليمه وموته وقيامته. وكانت الحياة الفكرية قبيل الإصلاح مزدهرة وإن كانت مثيرة للنزاعات والمماحكات في بعض الأحيان، ومُمَأسَسَة بشكل متنوِّع ليس فقط في الجامعات ولكن أيضًا في الأديرة وقصور الأمراء وبين المشاركين في «جمهورية الآداب الدينية»[2]. ولم يكن فشل المسيحية في العصور الوسطى نتيجة للتنوُّع الواسع في الطرائق التي جرى من خلالها التعبير عن الإيمان من الدول الاسكندنافية واسكتلندا إلى صقلية وإسبانيا، ولم يكن التماثُل الجبريّ لأشكال التقوى والممارسة الدينية حقيقةً اجتماعية في العصور الوسطى ولا حتى مِثالًا كنسيًّا يُحتذى به؛ ومن ثمَّ فإنَّ تأويل الكثير من هذه المسائل اعتمد في الأصل على بصيرة العوام واجتهاداتهم في القرن الخامس عشر الذي سادت فيه التقوى بصورة غير مسبوقة؛ إذ إنَّه في القرن الخامس عشر، كان هناك قدر كبير من التقوى المسيحية الفاعلة والطوعية والعديد من تجليات التكريس والعبادة، وكان لدى العامَّة من الذكور والإناث الكثير من الخيارات حول الطرائق التي يريدون المشاركة بها. بعبارة أخرى، لقد تمتَّع هؤلاء العوام بقدر

كبير من الحرية الفردية في حياتهم الدينية خلال فترة كانت فيها الممارسات التعبديَّة المسيحية منتشرة ومزدهرة.

إنَّ فشل المسيحية في العصور الوسطى مَردُّه إلى الفشل المتفشي والراسخ والبائِن للعديد من المسيحيين، بما في ذلك رجال الدين سواء من الطبقة العليا أو الدنيا، في الالتزام بتعالِيم الكنيسة ومواعظها القائمة على ادِّعاءاتها للحقيقة عن أسئلة الحياة؛ لقد كان في الأساس عدم إتقان للأفعال الأخلاقية، وفشلًا في ممارسة ما جرى التبشير به. ولو حكمنا بحسب معايير الكنيسة نفسها -إلى أي مدى كان المسيحيون قديسين يسعون إلى القداسة من خلال الاقتداء بالمسيح من طريق الممارسة المشتركة للفضائل في الطوائف الدينية المختلفة- فقد كانت وقائع العالم المسيحي في العصور الوسطى بعيدةً كل البُعد عما بَشَّرَ به المسيح وعن المُثُل العليا للكنيسة. فالخطايا كانت منتشرة في كل مكان، وبطريقة أو بأخرى، كانت هي ما مارسهُ الكثير من المصلحين الملتزمين داخل الكنيسة من القرن الحادي عشر وحتى مطلع القرن السادس عشر. كيف يمكن، إذن، رتق الفجوة بين التعاليم والممارسات، وجعل حياة الإنسان مسيحية حقًّا؟ لقد كانت المسيحية في العصور الوسطى المتأخرة رؤية كونيَّة مُمَأسَسَة، لكنها كانت -بحسب معاييرها الخاصة- قاصرة بشدَّة عن تحقيق مُثُلها التي تتكرر باستمرار، على الرغم من الادِّعاءات المَلِقَة والمتعجرفة لهؤلاء اللاهوتيين الذين عَرَّفوا الكنيسة بأنَّها ملكوت الله. لذلك، فَسَدَت جميع مناحي الحياة البشرية، وصارت الطوائف عاجزة عن تعظيم ممارسة الفضائل التي يعتمد عليها الخير الفردي والخير العام والخلاص الأبدي. في القرن الخامس عشر، هيمنت السلطات الزمنية العلمانية، من القضاة إلى الملوك، على الإصلاح الكنسي في ظلِّ غياب الاهتمام الجاد من معظم رجال الكنيسة، وفي ضوء الصعوبات التي واجهها هؤلاء القادة الكنسيون.

لم تكن الإخفاقات العامَّة للسلطات الزمنية العلمانية والسلطات الكنسيَّة في إيجاد طرائق غير قمعية لممارسة السلطة بما يتفق مع عقيدة المحبَّة أقل أهمية من الخطايا التي لا تُعد ولا تحصى التي ارتكبها رجال الدين وعامَّة الناس على السواء. كان التحدي يتمثَّل في استخدام القوة بطريقة لا تسعى إلى حراسة الخير العام فحسب (من خلال الحفاظ على القواعد الضرورية لوجود المجتمعات الأخلاقية وإنفاذها)،

بل تروم أيضًا تعزيز ازدهار البشر الذين خُلِقُوا على صورة الله وشَبَهِه. وبالقدر الذي كانت فيه المحبَّة غير مُدْرَكَة في ممارسة السلطة، بدت المسيحية ببساطة مجرد أيديولوجية بغيضة استُخدِمَت لغاية ضمان النظام في مجتمع تراتبيّ من الطوائف والطبقات. هذا الوعي بين منتقدي الكنيسة في العصور الوسطى المتأخرة لم يَتَشَكَّل مع نشأة علم الاجتماع أو العلوم السياسية الحديثة بصفتها حقولًا معرفية أكاديمية. وهذه الطَبْعَنَة للتراتبيَّة الاجتماعية والاقتصادية في اقتصاد الندرة النسبية النقدي وما قبل الصناعي، وهو اقتصاد تغلغل بشكل متزايد في ممارسات السوق، كان الغرض منها هو تبرير الفروق الشاسعة بين الأغنياء والفقراء بطرائق سلَّطت الضوء على العمى الأخلاقي المركزي للمسيحية في العصور الوسطى. ولولا هذه الغفلة، لما نشبت حرب الفلاحين في منتصف عشرينيات القرن السادس عشر، باعتبارها أكثر تمظهرات الإصلاح المبكر وضوحًا وتدميرًا. وفي أواخر العصور الوسطى وحتى القرن السادس عشر، حظيت السلطات الزمنية الملكية والأرستقراطية والأقلويَّة فحسب، بالإضافة إلى السلطات الكنسية العليا بالنفوذ والامتيازات والممتلكات والمال، التي يبدو أنَّها نادرًا ما استُخْدِمَت بطرائق إيثارية عَبَّرت عن الفضائل وسعت إلى تحقيق الخير لمَن هم خارج نطاق العائلات والأصدقاء.

وقد تأثَّر بالمشكلات نفسها الكثير من الرافضين لسلطة الكنيسة الرومانية في القرن السادس عشر، لكنهم اقترحوا تشخيصًا مختلفًا، وهو التشخيص الذي قدَّمه العديد من الأفراد والجماعات المقموعة في القرون السالفة. لقد رأوا أنَّ الضلال العقائدي يكمن وراء النقائص الأخلاقية في المسيحية في العصور الوسطى، واعتقدوا أنَّ الحياة البشرية كانت مضطربة ليس فقط بسبب الفشل الواضح للعديد من المسيحيين الخُطاة في الالتزام بتعاليم الكنيسة، كما قال العديد من المصلحين في العصور الوسطى؛ بل لأنَّ العديد من تعاليم الكنيسة كانت باطلة، مثلما ادَّعى أولئك الذين حُكم عليهم بالهرطقة في العصور الوسطى. فبعض المذاهب الرئيسية كانت سوء فهم خطير للطريقة التي يعمل بها الله وتحريفات لكيفية تجليه في التاريخ. وحدها تعاليم الله الحقَّة هي التي يمكن أن تضع الأساس لنهضة حقيقية للحياة البشرية، وهذه التعاليم موجودة في

الكتاب المقدَّس وحده متحرِّرًا من حبائل الكنيسة الرومانية وتقاليدها. ولكي تكون المسيحية هي النوع الصحيح من الحياة البشرية المشتركة التي يريدها الله حقًّا، يجب أن تستند إلى التفسير الصحيح لكلمة الله في الكتاب المقدَّس.

نجح الإصلاح في تقديم طريقة بديلة لتأسيس إجابات مسيحية عن أسئلة الحياة ومن ثَمَّ توفير الأساس لعيش حياة مسيحية منفصلة أيديولوجيًّا واجتماعيًّا عن الكنيسة الرومانية الكاثوليكية. وتاريخ البروتستانتية على مدى الخمسمائة عام الماضية يُقدِّم العديد من الأمثلة المهمَّة. لكن الحل المُفترَض الذي يقدمه الإصلاح لمعضلات العالم المسيحي تَبيَّنَ أنَّه فشلٌ متزامن متعلِّق بنوايا مناصريه. وعلى الضد من العالم المسيحي في العصور الوسطى، لم يكن هذا فشلًا أخلاقيًّا في المقام الأول (بغض النظر عن الدليل التاريخي للطرائق التي فشل من خلالها العديد من البروتستانت في عصر الإصلاح في الارتقاء إلى مُثُلهم العليا والالتزام بتعاليم الكتاب المقدَّس)؛ بل عوضًا عن ذلك، نشأ فشل الإصلاح مباشرة من عدم جدوى التطبيق الناجح للمبدأ التأسيسي للمُصلحين، ذلك لأنَّه حتى عندما فسَّرَ المسيحيون المثقفون من أهل النصيحة الكتاب المقدَّس، ابتداءً من مطلع عشرينيات القرن السادس عشر، لم يتفقوا على معناه أو مضامينه، كما أنَّ المسيحيين الرافضين للكنيسة الرومانية لم يُغيِّروا أو يتوافقوا بشأن ادِّعاءاتهم التفسيرية حول معنى كلمة الله في النقاط التي اعتبروها جوهرية. زيادة إلى ذلك، فإنَّ ما كان جوهريًّا وليس عَرَضِيًّا ومعايير التفريق بينهما كانت مجرد أشياء إضافية يمكن أن يختلفوا بشأنها. لذلك، لم تكن المشكلة غير المنشودة التي أوجدها الإصلاح مجرد استمرار للتحدي الموروث، والذي لا يزال قائمًا، حول كيفية جعل الحياة البشرية مسيحية حقًّا، بل كانت أيضًا المشكلة الجديدة والمعقَّدة بشأن كيفية معرفة ماهية المسيحية الحقيقية. ولم يكن مبدأ «الكتاب المقدَّس وحده» الحل لهذه المشكلة الجديدة، بل كان سببها الرئيسي؛ إذ اشتمل على أسئلة حول طبيعة المعرفة، وأثارَ بوضوح شبح الشكوكيَّة العقائدية الجذريَّة وطَيف النسبيَّة في عشرينيات القرن السادس عشر. كما أنَّ المعايير التفسيرية التكميلية مثل الاهتداء بأنوار الروح القُدُس أو ممارسة العقل الخطابي في تحديد العقيدة الصحيحة، وادِّعاءات الوحي النبوي المباشر أو الوحي الجديد من الله،

زادت جميعها من الخلافات التي كان من المفترض أن تساعد في حلِّها. وقد كان هذا هو الحال طيلة عصر الإصلاح وظلَّ كذلك منذ ذلك الحين.

ومن ثمَّ فإنَّ الإصلاح هو أهم مصدر تاريخي قديم للتعددية الغربية المعاصرة فيما يتعلق بادِّعاءات الحقيقة حول المعنى والأخلاق والقيم والأولويات والغاية. وعلى الرغم من آمال وأحلام رافعي راية الإصلاح، لم تكن نتيجة احتكامهم إلى «الكتاب المقدَّس وحده» مجموعة من السلطات الواضحة لإصلاح الحياة البشرية بما يتوافق مع «الإنجيل»، بل مجموعة غير منشودة وشاملة من ادِّعاءات الحقيقة المتناقِضة بشأن الإجابات عن أسئلة الحياة. وبالنظر إلى أهمية المسألة المعنيَّة هنا، ولأنَّ المسيحية أثْرَت الحياة البشرية وشَكَّلتها بالكليَّة، تحوَّلت الخلافات التفسيرية إلى نزاعات عقائدية تمظهرت بدورها في الانقسام الاجتماعي والأخلاقي والصراع السياسي. وعلى الضد من نوايا المصلحين المناهضين للكنيسة الرومانية ولكن نتيجة لأفعالهم في آنٍ واحد، أصبحت الكنيسة الموحَّدة كنائس عدَّة.

معظم الأنصار البروتستانت المتنافسين في القرن السادس عشر لم يخلصوا من خلافاتهم إلى نتيجة مفادها أنَّ المبدأ التأسيسي للإصلاح أو روافده كانت هي نفسها مصدر المشكلة الجديدة. (والذين خلصوا منهم إلى هذه النتيجة كانوا يميلون إلى العودة إلى الكنيسة الرومانية)[3]؛ بل عادة ما أعادوا التأكيد -وجادلوا في محاججات عقائدية لا تنتهي، وبمعرفة واسعة في بعض الأحيان- على أنَّهم كانوا على حق وأنَّ منافسيهم على خطأ، وهذا لم يَفُضَّ أي خلاف بينهم. فبعد أن رفض البروتستانت سلطة الكنيسة الرومانية، لم يشتركوا في أي مؤسسات أو سلطات أو مرجعيات يمكن أن يحتكموا إليها لحل النزاعات فيما بينهم، وقد تجلَّى ذلك في عشرينيات القرن السادس عشر واستمر منذ ذلك الحين. بل إنَّ خلافاتهم ترسَّخت بقوة في التقليدين البروتستانتيين الوحيدين اللذين تَبَيَّن أنَّهما من الاستثناءات الكبرى بين المسيحيين المناهضين للكنيسة الرومانية في عصر الإصلاح: اللوثرية والبروتستانتية الإصلاحية (بما في ذلك كنيسة إنجلترا)؛ وذلك لأنَّ قادة هذين التقليدين حظوا بحماية سياسية دائمة من السلطات الزمنية العلمانية. وغداة حرب الفلاحين 1524-1526 ومملكة مونستر القائلة بتجديد المعموديَّة بعد عقد من الزمان،

جرى تقويض معظم الإجابات المُعادية للكنيسة الرومانية عن أسئلة الحياة، واجتزاء تمظهرات البروتستانتيَّة التي شَكَّلَت تحديًا اجتماعيًّا أو سياسيًّا حتى ظهرت مرة أخرى في إنجلترا في بداية أربعينيات القرن السابع عشر. كانت هذه الهيمنة أمرًا ضروريًّا في نظر أولئك الملتزمين بالحفاظ على نظام اجتماعي وسياسي تقليدي؛ لأنَّ بعض المسيحيين أرادوا إعادة تشكيل الوقائع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بما يتماشى مع فهمهم المختلف للإنجيل. إنَّ القمع الناجح للبروتستانتية الراديكالية في القرن الواقع بين مملكة مونستر في 1534-1535 والثورة الإنجليزية ساعدَ أيضًا في الحدِّ من آثار الفشل العملي للإصلاح؛ لأنَّ هيمنة اللوثرية والبروتستانتية الإصلاحية جعلت الأمر يبدو كما لو أنَّ المسيحيين الذين رفضوا سلطة الكنيسة الرومانية هم أنفسهم الذين أظهروا ترابطًا عقائديًّا أكثر مما حدث في الواقع. ومع ذلك، اتفق جميع البروتستانت الراديكاليين والإصلاحيين الحاكميين على تحريم الجشع الذي كان متفشيًا في الكنيسة الرومانية، ومُفسِدًا للحياة البشرية، ومخالِفًا لآيات تحريم الطمع في الكتاب المقدَّس.

لم تكن المسيحية في العصور الوسطى المتأخرة التي سعى المصلحون البروتستانت إلى إصلاحها شيئًا يُسَمَّى «الدين»، منفصلةً عن بقية الحياة؛ بل كانت رؤية كونيَّة مُمَأسَسَة اعتمدت عليها الحياة الأبدية، مع تفرُّعات كثيرة على جميع أشكال الحياة البشرية التي تُعاش بطرائق مختلفة. وبغض النظر عن الأشكال الخاصة التي اتخذتها رغباتهم وآمالهم، شارك الإصلاحيون الحاكميون من البروتستانت في هذا الافتراض بالإضافة إلى العديد من المعتقدات الأخرى القائمة على الكتاب المقدَّس مع أسلافهم في العصور الوسطى المتأخرة ومعاصريهم الكاثوليك. ونتيجة لذلك، شَرَعَ القادة اللوثريون والبروتستانت المصلحون والكاثوليك (خاصة بعد مَجْمَع ترنت) في العمل المُضنِي المتمثِّل في التطييف والمَذْهَبَة على أراضيهم، وتولَّت السلطات الزمنية العلمانية أمور الكنائس التي كانت تهيمن عليها، وسعت مع القادة الكنسيين إلى خلق رَعِيَّة أفضل معرفة، وأقوم سلوكًا، وأكثر انضباطًا والتزامًا مقارنةً بعامَّة الناس في العالم المسيحي قبل الإصلاح، وقادَ رجالُ الدين الأكثر عِلمًا والأصدق ضميرًا مسائل العبادة، وقاموا على أمور التقوى بين العوام، ووضعوا أصول التعليم المسيحي، ووعظوا، وشرحوا، ونصحوا، وشجَّعوا، وأنذروا، وعَزُّوا وآسوا،

مما عَظَّمَ فضيلة الطاعة في كل مناحي الحياة البشرية. واستلزمَ خطرُ الهرطقة اليقظةَ الواعية لأنَّ المُنشقِّين أفسدوا أحوال المجتمعات الأخلاقية التي سعت السلطات إلى تشكيلها. كما أدار الحُكَّام الزمنيون العلمانيون مؤسسات التعليم العالي، وفَضَّلوا اللاهوت تفضيلًا سياسيًّا، وسعوا إلى ضمان حماية نقل المعرفة أثناء تدريب الموظفين البيروقراطيين من التهديدات التي تواجهها الأرثوذكسية. وخارج أسوار الجامعات الطائفية، كان نفس الحُكَّام يرعون السعي وراء المعرفة الجديدة، لا سيما المعرفة القائمة على الملاحظة حول الأشياء المادية في العالم الطبيعي التي يمكن استخدامها لخدمة الرغبات البشرية. وفي مسيحية منقسمة وطائفية، مارست السلطات الزمنية العلمانية ذات السيادة جميع أشكال النفوذ السياسي العام، وتخلَّت عن الهيمنة على كنائسها لما بدا أنَّه يخدم رغباتها الخاصة ومصالحها المتصوَّرة. وبتشجيع من مستشاريهم من رجال الدين المقتنعين بأنَّهم عاينوا دروب العناية الإلهية وسلكوا فيها، استغلَّ الحُكَّام ذوو الضمير الصادق الفرص الجديدة للدفاع العسكري والتعزيز الاستباقي للحقيقة المسيحية كما فهموها؛ فشنُّوا الحرب على بعضهم البعض، بين حينٍ وآخر، من أواخر عشرينيات القرن السادس عشر حتى أربعينيات القرن السابع عشر، مع استمرار النزاعات الطائفية لفترات أطول.

لقد كان فشل أوروبا الطائفية ذا شقين، وذلك فيما يتعلق بما كان يأمل أنصارها في تحقيقه: لقد فشلوا سياسيًا وعسكريًا، كما فشلوا في إنشاء مجتمعات أخلاقية خالية من المعارضة الدينية. في الحالة الأولى، لم يحقِّق أي من القادة في النزاعات الدينية والسياسية إبان عصر الإصلاح أهدافهم العسكرية أو السياسية الرئيسية بأي طريقة دائمة. وعلى الضد من هرطقات العصور الوسطى التي تمكَّنت السلطات الزمنية العلمانية والكنسية من قمعها والسيطرة عليها إلى حد كبير، أظهرت اللوثرية والبروتستانتية الإصلاحية، بما في ذلك كنيسة إنجلترا، قوتها الراسخة على الصمود، وجَعَلَها الدعمُ السياسي المستمر من السلطات الزمنية العلمانية مماثلةً للأنظمة الكاثوليكية وميَّزها عن البروتستانت الراديكاليين المهمَّشين والمضطهدين الذين كشفوا عن مجموعة واسعة من الادِّعاءات حول المسيحية الحقيقية. وعلى الرغم من التوقعات الرُؤيَوِيَّة لكثير من المسلحين البروتستانت حول هَلاَك «نقيض المسيح

البابوي»، لم تستمر الكاثوليكية فحسب، بل أعاد قادتها تنظيم أنفسهم وشحذوا هِمَمهم ونشروا الدين في كل بقاع الدنيا من البرازيل وفرنسا الجديدة إلى الفلبين. وبحلول منتصف القرن السابع عشر، أثبتت الصراعات الدينية والسياسية في عصر الإصلاح، التي بلغت ذروتها في حرب الثلاثين عامًا والحروب الأهلية الإنجليزية، أنَّها صراعات مُدمِّرة ومُهْلِكَة، ويذهب في ثمنها المال العظيم، وكثيرًا ما تكون مُفْسِدَة لرغبات الحُكَّام في خدمة الله وهم يُرسِّخون سلطتهم السياسية. لقد صمدت الأنظمة الطائفية -بأشكال مختلفة- في معظم البلدان الأوروبية طيلة القرن الثامن عشر، ولكن بسبب فشل الطائفيَّة الحربيَّة، بدأت بعض السلطات الملكية في إجراء التعديلات وتسوية الخلافات في اتجاه التسامح الديني، وبدأ بعضها في النظر باهتمام خاص إلى دولة جديدة، الجمهورية الهولندية، التي دعم قادتها السياسيون ونخبتها من التجَّار الكنيسة البروتستانتية الإصلاحية لكنهم أَعْرَضوا عن التطييف والمَذْهَبَة من أجل تعظيم الأرباح التجارية وعيش حياة مكرَّسة لاقتناء الأشياء التي تُشْتَرى بالمال. كان هذا بديلًا للافتراضات حول العلاقة بين المسيحية والأخلاق وممارسة السلطة والازدهار الاقتصادي، الذي تجاهل التحريم الكتابيِّ للجشع ولكنه بدا وكأنه يستطيع التغلب على مشكلة العداوات والخصومات الطائفية المستعصية على الحل.

وفي الحالة الثانية، فشلت الأنظمة الطائفية إبان الحقبة الحديثة المبكرة في تخليص مجتمعاتها الأخلاقية من المعارضة الدينية داخل بلدانها، وقد صحَّ ذلك في إنجلترا الجديدة الطهوريَّة وكذلك في أوروبا. وبطرائق محدَّدة بدقة وأكثر تقييدًا من الناحية الجغرافية ولكنها أكثر إلحاحًا من الناحية السياسية، كرَّرت مساعي التطييف والمَذْهَبَة لضمان طاعة الرعيَّة رغبات السلطات المسيحية في العصور الوسطى على الأقل لصيانة الامتثال من خلال الوعيد بالعقاب حيثما فشل الإقناع أو الحَمِيَّة الشخصية في إنتاج السلوك والتقوى المَرْجوَّة. لم تكن هذه مشكلة يعاني منها الجميع: بيدَ أنَّ الأتقياء طوعًا قد رحَّبوا بمساعي التطييف والمَذْهَبَة في الحقبة الحديثة المبكرة، سواء تجلَّى ذلك في ازدهار التقوى الكاثوليكية المريميَّة والإفخارستيَّة، أو في انتشار التفسيرات الفردية للكتاب المقدَّس بين اللوثريين والبروتستانت المصلحين، أو في كثرة الحاجة

إلى النصوص التعبُّديَّة بين جميع الطوائف. وكان ثمة احتمال أن يعتقد أهل التقوى أنَّ الحُكَّام لم يفعلوا ما يكفي لتعزيز تكوين رعيل من إخوانهم المسيحيين الأتقياء؛ فقد ساعد الأتقياء طوعًا في نجاح التطييف والمَذْهَبَة جزئيًّا، مما يشير إلى عصر الإصلاح باعتباره أحد أعظم عصور التديُّن والتقوى بين الكاثوليك والبروتستانت على السواء. والمؤمنون الملتزمون الذين وافقوا على ادِّعاءات الحقيقة الخاصة بالحُكَّام في الأنظمة الطائفية لم يمتعضوا من استلزامها للطاعة؛ لأنَّه أيًا كان ما تستلزمه المسيحية، فإنَّها، مثلها مثل اليهودية، معنيةٌ في الأصل بطاعة الله، التي هي شرط واجب من شروط الإيمان.

وهكذا تمثلت الأسئلة الحقيقية في ما إذا كانت الرعيَّة ترى أنَّ السلطات الزمنية العلمانية والسلطات الكنسية لديها الحق في ادِّعاءات الحقيقة الخاصة بها، وما إذا كانت تعتقد أنَّ أصحاب السلطة والنفوذ قد تصرفوا بطرائق ينبغي أن يتصرف بها الحُكَّام والقساوسة المسيحيون. فإذا كان الأمر كذلك، فإنَّ الطاعة لم تكن مشكلة، بل هي مجرد شرط واضح وبسيط للسعي وراء عيش حياة مسيحية حقيقية داخل المجتمع. ومع ذلك، كان لا بُد وأن تستاء الرعيَّة التي رفضت ادِّعاءات الحقيقة الخاصة بالحُكَّام من نفس المقتضيات التي تبنَّاها الآخرون عن طيب خاطر كشرط أساسي للحياة المسيحية المشتركة. والآن هناك العديد من النُسخ غير الرومانية المختلفة لحقيقة الله للاختيار من بينها، بما في ذلك أي نسخة قد يختلقها المرء بنفسه. وقد شعر بعض البروتستانت الذين فَرِحُوا بالتحرُّر من نَير الكنيسة الرومانية بخيبة أمل حين وجدوا أنفسهم راضخين تحت وطأة أشكال أكثر تقييدًا من «البابويَّة الجديدة»؛ فالسلطات الطائفية والمذهبية سعت إلى إجبار المُعارضين على الطاعة من خلال ممارسة السلطة الإلزامية، التي تسبَّبت في سخطٍ يتناسب مع مساعيها بين أولئك الذين طُلِبَ منهم الطاعة في المقام الأول. واستاء المُعَارِضون من الإجراءات الصارمة للأنظمة الطائفية من إسبانيا الكاثوليكية إلى اسكتلندا المشيخية، التي تجلَّت بشكل كبير في عمليات الإعدام القضائية بتهمة الهرطقة، باعتبارها إجراءات بغيضة واستبدادية. وجادل بعض أنصار التسامح بأنَّه حتى لو كانت السلطات تسعى إلى إنشاء مجتمع مسيحي وحمايته، فإنَّ مثل هذه الأعمال كانت اعتداءات غير مسيحية على البشر الذين كان من المفترض

أنَّهم جزء من هذا المجتمع والذين خلقهم الله على صورته وشَبَهِه. لقد كان هذا الخلق (createdness) على صورة الله هي عِلَّة وكيفية تمتُّع البشر بحقوقٍ فردية، حسبما جادل الفقهاء الكنسيون في القرن الثاني عشر. والآن يجري تعيين وتَبَنِّي الخطاب الموروث عن الحقوق الفردية بطرائق جديدة، ضد الأنظمة الطائفية الكاثوليكية وكذلك أنظمة الإصلاح الحاكمي البروتستانتية المدعومة من السلطة السياسة والطبقة الحاكمة.

أثبتت التجربة أنَّ الامتثال على مضض كان ببساطة غير متوافق مع الفرح المسيحي، ولم يكن الحقيقة التي تجعل المرء حُرًّا، ولم يؤدِ إلى رخاء الإنسان. فمن أجل أن تزدهر المسيحية كحياة مشتركة في المسيح عوضًا عن أن تُعاش كأيديولوجية للقمع القسري، يجب تبنِّي الإيمان بحرية وممارسته عن طيب خاطر. لكن هذا كان متناقِضًا مع رغبات السلطات الطائفية، والسلطات الزمنية العلمانية والسلطات الكنسية على السواء، ومن ثمَّ كان من غير المحتمل أن يسعى لتحقيقه أفرادٌ وُكِّلُوا إلى أنفسهم؛ لأنَّ وصايا المسيح كانت تتعارض بشدَّة مع الأهواء البشرية المألوفة. ومن هنا تأتي أهمية المجتمعات الدينية التي من خلالها يمكن غرس الفضائل والتي يظهر فيها الفرح، وهي المجتمعات التي يرغب المسيحيون في الانتماء إليها. ولكن كيف يمكن تشكيل هذه المجتمعات دون ممارسة بعض القوة على الأقل -عند الضرورة- بالنظر إلى الرغبات الجامِحة لأفراد أنانيين يسعون وراء مصلحتهم الذاتية ولهم طريقتهم الخاصة؟ كان هذا هو نفس أُحجِيَّة «المحبَّة والإكراه» في العصور الوسطى، ولكن الآن في سياق عالَم مسيحي مُنْقَسِم بين أنظمة طائفيَّة ومذهبيَّة صارمة. فأولئك الذين بدت لهم المسيحية أكثر من مجرد طاعة القواعد البغيضة وحِفْظ أصول التعاليم المسيحية عن ظهر قلب، تمنَّوا شيئًا أفضل، تمنَّوا طريقة عيش من شأنها الاستغناء عن الإلزامات المذمومة والأحمال الثقيلة عَسِرَةَ الْحَمْلِ. لذلك، صار الطريق مُمَهَّدًا لتحرُّر تنويري وإقرار بالذوات الفردية المستقلة في الحداثة الغربية. ولكن ما مقدار ما تبقى من المسيحية ليتم الاحتفاظ به، وبأية أشكال؟ بحلول منتصف القرن السابع عشر، وسط الخلافات العقائدية المستعصية على الحل والشكوكيَّة البيرونيَّة المنبعثة من جديد، جرى البحث عن خيارات جديدة سعت إلى تجاوز ادِّعاءات الحقيقة الدينية الخِلافيَّة من خلال محاولة تأسيس الإجابات عن أسئلة الحياة على العقل بالكلية.

لقد تَشكَّلت الحداثة الغربية في سياق الاستمرار غير المنشود للتعدديَّة المسيحية وإخفاقات الحُكَّام الطائفيين والمذهبيين في تحقيق أهدافهم، وكانت مشكلتها المركزية في البداية مختلفة عن مشكلة العالم المسيحي في العصور الوسطى، أو الإصلاح، أو أوروبا الطائفية: كيف يمكن أن تُبْنَى الحياة البشرية بحيث يمكن للبشر أن يتعايشون في سلام وأمن واستقرار على الرغم من اختلافهم حول حقيقة الله ومُعاداتهم بعضهم بعضًا؟ من الواضح أنَّ الإجابة يجب أن تشتمل على تعريف (ضمني على الأقل) لمفهوم «الدين» وعلى مقتضيات علاقة هذا الشيء الجديد بمناحي الحياة البشرية الأخرى. في النصف الأول من القرن السابع عشر، كان الكيان السياسي الغريب في العصور الوسطى، المُسمَّى بالجمهورية الهولندية، يُطَبِّق إلى حد كبير ما ستصبح فيما بعد الإجابة الحديثة عن السؤال قبل أن يجري وضع أُسسها النظرية. وفي مقاطعة هولندا البحرية والتجارية على وجه الخصوص، كان هناك تفريق واضح بين الحياة العامة والخاصة، وجرت فَرْدَنة «الدين» -المفهوم بوصفه مسألة إيمان وعبادة وتكريس- وخصخصته، وفصله عن الحياة السياسية والاقتصادية؛ إذ طالما أنَّ المرء يطيع القوانين التي توفر الأمن والاستقرار العام، يمكنه أن يؤمن بما يشاء ويعبده سرًا كيفما يشاء. لذلك أتى اللاجئون المتدينون إلى الجمهورية الهولندية من كل حدب وصوب، بسبب تَشَوُّفِهم إلى آفاق السلام والحياة الكريمة التي تناقضت بشكل صارخ مع الاضطهاد بسبب معتقداتهم، وأسهموا في ازدهارها الاقتصادي. وفي ظروف التسامح الديني النسبي، صارت عواقب المبدأ التأسيسي الفاشل للإصلاح أكثر وضوحًا: بدون وجود سلطات سياسية تسعى إلى فرض التفسيرات البروتستانتية أو اللوثرية الإصلاحية للكتاب المقدَّس، أصبحت الاعتباطيَّة المُطلقة الناتجة عن مبدأ «الكتاب المقدَّس وحده» وتوابعها أكثر جلاءً، مثلما كانت في إنجلترا في أربعينيات القرن السابع عشر وفي ألمانيا وسويسرا في عشرينيات القرن السادس عشر. وامتدَ نفس الموقف الهولندي المتسامح نسبيًّا إلى مؤسسات التعليم العالي. فقد استغنت جامعة لايدن الجديدة في الجمهورية الهولندية عن الولاءات الطائفية، واجتذبت كبار العلماء، وخلال الجيل الأول من تأسيسها عام 1575 أصبحت واحدة من الجامعات الرائدة في أوروبا، ولك كله حفاظًا على كلياتها

الأخرى من هيمنة اللاهوت. وعَبْر المسارات الطائفية المختلفة، فَضَّلَ معظم المسيحيين الهولنديين، بشكل مفهوم، احتمال تحقيق ازدهار مادي كبير على حساب العداوات الدينية والسياسية واضطرابات الحياة البشرية، حتى لو كان السعي وراء الحياة السِلَعِيَّة المادية كما لو كانت حياةً طيبةً يتناقض مع الإنجيل. ومع ذلك، كان هناك شيء يبدو أنَّه يمكن أن يتفق عليه جميع الناس تقريبًا على الرغم من اختلافاتهم اللاهوتية.

إنَّ ما بشَّرَ به الهولنديون تأسس لأول مرة في الولايات المتحدة، بحلول نهاية القرن الثامن عشر، بين الرجال والنساء الذين تشبعوا بثقافة تنظر إلى النزعة الاقتنائيَّة المادية لا بوصفها جشعًا مُحَرَّمًا، وإنما باعتبارها مصلحة ذاتية محمودة ومسارًا مُبَاحًا للسعادة الفردية والازدهار المجتمعي والقوة الوطنية. وقد جرى وضع الأُسس النظرية للابتكارات والاجتهادات الهولندية آنذاك. ولم تدعم الحكومة الفيدرالية الأمريكية -بوعي ذاتي ومؤسسي- أي الكنيسة قائمة ولم تقبل بها، بل بدأت في تعطيل حركة الإصلاح الحاكمي المدعوم من الطبقات الحاكمة (magisterial Reformation). وبشرط أن يكون المواطنون خاضعين وطائعين سياسيًّا، فإنَّ بوسعهم الإيمان بأي شيء والتبشير به، على الأقل ضمن الحدود التي تنص عليها «المؤسسة الأخلاقية» البروتستانتية للأمَّة الجديدة[4]. وأدَّى حق الفرد المحمي سياسيًّا في حرية المعتقد والممارسة الدينية ضمن قوانين الدولة إلى حل المعضلة الأوروبية المتمثِّلة في الإكراه الطائفي أو المذهبي، ويرجع ذلك جزئيًّا إلى الاتفاق المشترك حول ماهية «الدين»، كما قدَّمَ نموذجًا للتعبير عن حقوق فردية أخرى، التي، عند إنفاذها، تحمي فئة من الناس من سوء المعاملة. ولكن منذ سبعينيات القرن العشرين، أي بعد ما يقرب من قرنين من الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية وأكثر من عقدين من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، انتشرت الحماية الواعية للبشر عبر حقوق الإنسان ضد الدول القمعية في جميع أنحاء العالم على أنقاض الثورات الاشتراكية الفاشلة، وزوال الاستعمار الغربي الإمبريالي الإقليمي، وإنهاء الاستعمار الذي أعقب الحرب العالمية الثانية[5]. وعلى الرغم من تشابكه التقييديِّ مع الدول القومية في معظم تاريخه منذ أواخر القرن الثامن عشر، فإنَّ هذا الانتشار لحماية الحقوق الفردية ربما يكون أعظم نتائج الليبرالية الغربية الحديثة، بقطع النظر عن الامتداد

غير المكتمل لحقوق الإنسان الخاصة بالمرأة والأطفال والأقليات العِرقية وشعوب ما بعد الاستعمار. تشمل أبرز الانتصارات الغربية الحديثة الأخرى التقدُّم المذهل للعلوم الطبيعية وتطبيقاتها في الطب وتقنيات التصنيع التي حقَّقت الازدهار لمليارات البشر. وهذه إنجازات عظيمة، لا سيما عند مقارنتها بالأنظمة الفاشية والشيوعية في الحداثة الغربية في القرن العشرين الوحشي وملايين الأرواح البشرية التي أزهقتها.

ومع ذلك، فإنَّ الإجراءات المؤسسيَّة نفسها التي حلَّت المشكلة المركزية التي فرضها فشل أوروبا الطائفية، هي التي خلقت الظروف لفشل الحداثة الغربية الحاصلة الآن في نواحٍ مختلفة. وحتى ندرك ذلك، لا يتعيَّن علينا النظر ببساطة وبشكل ضيِّق في المشكلات التي حلَّتها الليبرالية الحديثة فحسب، بل أيضًا فيما يَسَّرته إجراءاتها المؤسسية بالاقتران مع الوقائع التاريخية الأخرى. فمن السِمات المتناقضة وذات الأهمية المركزية لليبرالية الحديثة أنَّها لا تُحدِّد ما يجب أن يؤمن به المواطنون، أو كيف يجب أن يعيشوا حياتهم، أو ما ينبغي أن يهتموا به، ولكنها رُغم ذلك تعتمد فيما يخص الترابط الاجتماعي والفاعلية السياسية للأنظمة التي تُشَكِّلُها على القبول الطوعي للمعتقدات والقيم والأولويات المشتركة على نطاق واسع التي تستنهض أفعال الناس، وإلَّا فإنَّه يتعيَّن على الدول الليبرالية أن تصبح أكثر قانونية وقسرية من أجل ضمان الاستقرار والأمن. في الغرب، العديد من تلك المعتقدات والقيم والأولويات الأساسية -بما في ذلك رياضة النفس وتهذيبها، والزهد، والإيثار والتضحية، والمسؤولية الأخلاقية تجاه الآخرين، والواجب تجاه المجتمع، والالتزام تجاه الزوج والأطفال- مُستقاة بشكل كبير في العالم الغربي الحديث من المسيحية وجرى مشاركتها عبر المسارات الطائفية المختلفة في أوروبا إبان الحقبة الحديثة المبكرة. لقد أدَّت سيرورة العَلْمَنة المتسارعة، التي عجَّلتها الرأسمالية والنزعة الاستهلاكية التي عزَّزتهما الدول الليبرالية، إلى اندثار تلك القيم والمعتقدات في العقود الماضية، ومن ثمَّ فرضت ضغوطًا متزايدة على الحياة العامة من خلال التفكُّك الاجتماعي والفتور السياسي لأعداد متزايدة من المواطنين الذين يمارسون حقوقهم في العيش لأنفسهم وتجاهل السياسة. وهذه إحدى طرائق فشل الحداثة، ومن أعراضها التدفق المستمر للمقترحات (غير الفعَّالة حتى الآن) حول كيفية تفعيل الديمقراطية، وإحياء

الآداب العامة، وجعل المواطنين يهتمون بالسياسة، وغير ذلك. وبصورة أكثر تجريدية ولكنها مهمة بطرائق مختلفة، فإنَّ العلمانية الأيديولوجية للمجال العام والافتراضات الميتافيزيقية الطبيعانيَّة للحياة الأكاديمية، بالاقتران مع حالة الفلسفة والنجاحات التفسيرية للعلوم الطبيعية تقف حجر عثرة أمام صياغة أي مُسَوّغ مُقْنع فكريًا للإيمان بالحقائق التي استلزمها الخطاب السياسي الليبرالي والإجراءات المؤسسية للحداثة: أنَّ هناك أشخاصًا، وأنَّ هؤلاء الأشخاص لديهم حقوق. ومن ثمَّ، فإنَّ العَلْمَنة والعلمويَّة تقوِّضان جوهر الافتراضات الأساسية للحداثة، وهي الوقائع التي سهَّلتها نفس الإجراءات المؤسسية لليبرالية التي حلَّت مشكلة التعايش الديني في أوروبا إبان الحقبة الحديثة المبكرة.

على الرغم من الإخفاقات السياسية والعسكرية والاجتماعية والأخلاقية لأوروبا الطائفية، لم تختفِ الكاثوليكية الرومانية ولا البروتستانتية، سواء في القرن الثامن عشر أو في أي حقبة زمنية منذ ذلك الحين؛ بل استمرتا بالاقتران مع الأيديولوجيات العلمانية والوقائع الاجتماعية والتطورات الاقتصادية، وفي تفاعلات معقَّدة معها، حتى يومنا هذا ضمن الحماية المؤسسية التي توفرها (والسيطرة التي تمارسها) الدول الليبرالية الحديثة. في الوقت نفسه، كان اللاحوار المتواصل بين المجادلين اللاهوتيين في عصر الإصلاح بمثابة نقطة الانطلاق لعَلْمَنة الخطاب العام، كما أدَّت الخلافات العقائدية المستمرة إلى تعقيد الوضع المعرفي للاهوت مقارنةً بأنواع المعرفة الأخرى، على الرغم من مكانته المتميِّزة في الجامعات والمؤسسات العلمية ومعاهد التعليم في عصر الإصلاح. نتيجة لذلك، وفي ظلِّ فشل الحُكَّام الطائفيين في تحقيق أهدافهم، زُرِعَت بذور التهميش الخطير للاهوت، وعَلْمَنة المعرفة، وتنسيب ادِّعاءات الحقيقة الدينية في الحياة العامة. وإذا كان ثمة حلول للمسائل التي اختلف فيها المسيحيون، سواء كانت فكرية أو مؤسسية، فيبدو أنَّها يجب أن تُبنى على أُسس أخرى غير تلك الأُسس الخِلافيَّة بين المسيحيين؛ وإلَّا فسيظلُّ المرء عالقًا في دوَّامة الجدل العقائدي، يتجادل حول الأسرار المقدَّسة، وطبيعة الكنيسة، وتفسير الكتاب المقدَّس، ونحو ذلك. المفارقة هنا أنَّه حتى المعتقدات العديدة التي اتفق عليها الكاثوليك والأغلبية العظمى من البروتستانت -الطبيعة الثالوثيَّة للإله الخالق المتعالي، والعالم الطبيعي كخلق من مخلوقات الله، وألوهية المسيح،

وقيامته، وحقيقة الروح القُدُس، والخطيئة الأولى، ووُجُوب الإيمان من أجل الخلاص، والدينونة الأبدية من الله، والكتاب المقدَّس بوصفه كلمة الله المُوحَى بها، والكثير من جوانب الأخلاق المسيحية- هي معتقدات موضوعة في الأصل للإقصاء من الخطاب العام والانفصال عن عالَم إنتاج المعرفة. وقد كان أحد الأسباب الرئيسية لهذا الإقصاء العلماني هو نزوع البروتستانت والكاثوليك إبان الحقبة الحديثة المبكرة إلى التأكيد على نقاط الاختلاف بينهم بدلًا من القواسم المشتركة، وهذا بالتحديد نقيض ما مَيَّز المساعي المسكونية في نصف القرن العشرين. بيدَ أنَّ الجدل العقائدي في الحقبة الحديثة المبكرة أَمْلَى أنَّ العقل وحده، وليس الكتاب المقدَّس أو الروح القُدُس أو السلطة الكنسية، وليس أفعال الله في التاريخ مهما كانت طريقة فهمها، هو الذي يُقدِّم إجابات عن أسئلة الحياة، في تماثُلٍ فكري للطرائق التي نُزِعَت بها المسيحية من الحياة السياسية والاقتصادية منذ نشأة الجمهورية الهولندية. إذن، ما هي الخيارات الأخرى المعقولة التي كانت موجودة؟ منذ أواخر القرن السابع عشر، وفي سعيها لتجاوز مشكلات عصر الإصلاح، اعتمدت الحداثة الغربية فكريًّا على العقل لتحقيق غاياتها.

كان التعبيران الأكثر تأثيرًا عن العقلانية الغربية الحديثة هما الفلسفة التأسيسانية والعلوم الطبيعية، اللتان كانتا أكثر ارتباطًا ببعضهما البعض في القرن السابع عشر مما أصبحتا عليه بعد ذلك. وقد فشلت الحداثة جزئيًا لأنَّ العقل وحده في الفلسفة الحديثة أثبت أنَّه ليس أكثر قدرة من الكتاب المقدَّس وحده على إدراك أو استنباط إجابات مُقْنِعَة عن أسئلة الحياة. من جهة أخرى، حقَّقت العلوم الطبيعية إنجازات استثنائيَّة، ولكن بسبب القيود المفروضة التي جعلتها ناجحة في المقام الأول، لم تستطع تقديم إجابات عن أي من أسئلة الحياة.

إنَّ ما يتبقى في ظلِّ غياب الإجابات المشتركة عن أسئلة الحياة هو تعددية مفرطة لادِّعاءات الحقيقة العلمانية والدينية المتباينة في الدول الغربية المعاصرة، وأفراد يسعون وراء رغباتهم مهما كانت؛ ومن ثمَّ فالعالم الذي يعيش فيه جميع الأوروبيين والأمريكيين الشماليين اليوم هو مزيج من وقائع مهيمنة وتعددية مفرطة، وهذه الأولى تحمي الأخيرة وتُسَوِّغها. والدول ذات السيادة الغارقة في البيروقراطية تمارس احتكار

السلطة العامة في إنفاذ القوانين. ويأتي التواشج الثقافي المهيمن بشكل خاص من الرأسمالية والنزعة الاستهلاكية الشاملة: حيث يجري تطبيق النتائج العلمية في تقنيات التصنيع لصناعة الأشياء التي يريدها المستهلكون، كل ما يريدون، هؤلاء المستهلكون ورثة مسيحيِّي الحقبة الحديثة المبكرة الذين قاموا بالثورة العُمَّاليَّة التي سبقت الثورة الصناعيَّة ومهَّدت لها الطريق. في الأخير، ليس ثمة خير جوهري عام ومشترك، ولا توجد أي احتمالات واقعية لوجود هذا الخير (على الأقل في المستقبل المنظور)، ولا يقدِّم الخطاب العلماني أي احتمالات واقعية لحل أي من المسائل الأخلاقية أو السياسية العديدة الخلافيَّة التي تنبثق من مجموعة واسعة من الطرائق التي يُحدِّد الأفراد من خلالها الخير لأنفسهم في إطار أخلاق الحقوق الرسمية التي تتمتع بالحماية السياسية داخل الليبرالية. إنَّ الاحتكامات إلى «إجماع رولزي متضافر» تشبه التذكير بحقيقة أنَّ المسيحيين المتخاصمين استمروا في مشاركة العديد من المعتقدات المشتركة في القرن السادس عشر، وهذا صحيح بطبيعة الحال، لكنه لم يؤدِ إلى توافقهم الأخلاقي أو تَعَاضُدهم السياسي.

نتيجة لذلك، أصبحت الحياة العامة اليوم، وربما في الولايات المتحدة على وجه الخصوص، مُمزَّقة بشكل متزايد على يد خصومٍ غاضبين وأجلاف لديهم آراء متناقضة حول ماهية الخير والحق والصِدق. والعديد من هذه الآراء والقيم منفصلة بشدَّة عن المعتقدات الجوهرية المستقاة من المسيحية والتي ظلَّت مشتركة على نطاق واسع في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، على الرغم من الخصومات والنزاعات الطائفية الموروثة إبان الحقبة الحديثة المبكرة. لكن رفض مثل هذه الإجابات عن أسئلة الحياة أدَّى إلى ظهور مملكة التعدديَّة المفرطة واللامبالاة أو عالم الـ«أي شيء» والـ«كل شيء» الحالي بسبب تفكُّك العلاقات الاجتماعية والمجتمعات التي تجعل تلك المعتقدات والممارسات البشرية المرتبطة بها أكثر معقولية. في العقود الأخيرة، برز هذا التفكُّك وكان مدينًا بالكثير -ولا يزال- للآثار التسييلية للرأسمالية والنزعة الاستهلاكية على الأفراد المحميين سياسيًّا داخل الدول الليبرالية، حيث يُعطي العديد من الرجال والنساء الأولوية لإشباع رغباتهم الاقتنائية والفردانيَّة على حساب أي تكافلات اجتماعية (بما في ذلك

التكافلات الأسرية) باستثناء تلك التي يختارونها، طالما أنَّهم يختارونها بأنفسهم. مما يعني، بطبيعة الحال، أنَّ صلابة هذه «التكافلات» الاجتماعية تُفْهَم بشكل أفضل بوصفها سيولة، إن لم تكن بخارًا متطايرًا، أي وَهم محض. ومع ذلك، لا تزال هذه الدول الليبرالية تعتمد على السعي السائد وراء النزعة الاقتنائيَّة الاستهلاكيَّة من أجل تماسك التعددية الأيديولوجية المفرطة داخل أنظمتها السياسية. ومن ثمَّ فإنَّ الحداثة فاشلة أيضًا، لأنَّه من خلال قبولها إعادة تعريف الجشع باعتباره أثَرة حميدة -امتداد حديث للاستعمار الذاتي للمسيحيين على يد الرأسمالية في الحقبة الحديثة المبكرة- فهي تعتمد من أجل تحقيق التماسك على اقتنائيَّة مُطَبْعَنة تُقوِّض المعتقدات المشتركة، والقيم العامة، والعلاقات الاجتماعية الأخرى التي تعتمد عليها أيضًا ديمومة الدول الليبرالية. وهذا التناقض الثقافي للرأسمالية يختلف اختلافًا جذريًّا عن احتمالية أنَّ المستويات المتزايدة من الاستهلاك تُسهم في تغيُّر المناخ العالمي بطرائق من المحتمل أن تكون خطرة، وهي نتيجة أخرى غير منشودة للحماية السياسية للحقوق الفردية داخل الدول الليبرالية الحديثة (وللاستهلاك المتزايد من المواطنين في الدول غير الليبرالية أيضًا، كما في حالة الصين الآن).

لكن هل الفلسفة فاشلة حقًّا فيما يتعلق بأسئلة الحياة؟ بطرائق مماثلة للبروتستانتية وشروطها الخاصة، تشير الأدلة إلى أنَّها قد فشلت بالفعل، ومَن يجادل في هذه المسألة قد يُعيد النظر في الأدلة التاريخية ويفحص حالة الفلسفة المعاصرة. وبالنظر إلى الإشكاليات العملية التي طرحتها الخلافات العقائدية المستعصية على الحل في عصر الإصلاح، سعى الفلاسفة المعاصرون بدءًا من ديكارت إلى التعبير عن الحقائق الكَوْنيَّة القائمة على العقل وحده دون الرجوع إلى النصوص المرجعية أو التراث المسيحي. وبحلول أواخر القرن العشرين، كان هناك دلائل عديدة تشير إلى أنَّ هذه الرغبة كانت محض فشل ذريع طويل الأمد، حتى وإن كانت ذات أهمية كبيرة. وعوضًا عن اكتشاف أو استنباط إجابات مُعَلَّلة بعقلانية عن الأسئلة المتعلقة بالله، أو الميتافيزيقا، أو الأخلاق، أو الطبيعة البشرية، أو الأولويات البشرية، أو حتى تقديم أي دليل على الاقتراب من امتلاك مثل هذه الإجابات، كَرَّرَ الفلاسفة المعاصرون -بطريقة عقلانية- التعددية البروتستانتية المُطلقة وغير المنشودة والمستعصية على الحل فيما يبدو، والفلاسفة الذين يسيرون على نفس الدرب يستمرون في القيام بذلك. فلا يوجد شيء

يشبه التوافق أو التقارب بين الفلاسفة المعاصرين حول ماهية الحق، وما الذي يُمليه العقل، وما هي الأُسس أو الافتراضات التي يقوم عليها حقلهم المعرفي، وما هي أهم إشكاليات الفلسفة وأولوياتها، أو ما الطرائق التي ينبغي أو يستطيع الفلاسفة اتباعها لحل خلافاتهم. واستنادًا إلى الأدلة في القرون الأربعة الماضية وحالة الفلسفة المعاصرة، فإنَّ الخلاصة العقلانية هي أنَّ العقل وحده قد فشل كوسيلة لاكتشاف أو استنباط الحقيقة حول طبيعة الواقع والأخلاق وما يجب أن يهتم به البشر، وكيف يجب أن يعيشوا. وعلى الرغم من الآمال الكبيرة لنجاحها منذ القرن السابع عشر، فقد تعثَّرت الفلسفة الحديثة في رغبتها المركزية؛ إذ سعت إلى حقيقة كونية شمولية يمكن برهنتها بالعقل، لكنها أنتجت مزيجًا مُطلقًا من ادِّعاءات الحقيقة التفضيلية والمُراديَّة في الأخير. وتمتد آثار ذلك إلى أبعد من الفلسفة نفسها بسبب التأثير السائد للأفكار الفلسفية الحديثة حول الطبيعة والواقع البشري، التي غالبًا ما يتم اعتبارها من البديهيات، في جميع الحقول المعرفية الاجتماعية والعلمية والإنسانية. في الوقت نفسه، تَرَكَ انهيار الفلسفة الحديثة بقايا شكوكيَّة كبيرة في أعقابه، حيث استنتج العديد من الأكاديميين النسبيَّة من التعدديَّة وأكَّدوا على ادِّعاء الحقيقة القائل بأنَّ جميع «الحقائق» حول مسائل الأخلاق والمعنى مشروطة ومُخْتَلَقَة. وبعد غياب استمر طيلة قرون عديدة، يُعَدُّ هذا بمثابة عودة ظهور ما بعد حداثية للشكوكيَّة في الحقبة الحديثة المبكرة التي سعى ديكارت ومفكرون آخرون إلى كبح جماحها؛ إنَّه إحياءٌ لشكوكيَّة مونتين، ولكن دون اللجوء إلى تقاليد مملكة التعدديَّة المفرطة واللامبالاة أو عالم الـ«أي شيء» والـ«كل شيء».

من جهة أخرى، كانت العلوم الطبيعية الحديثة -ولا تزال- تُحقِّق نجاحًا مذهلًا، وقد تجلَّى ذلك في تطبيقاتها التقنية طيلة الخمسمائة سنة الماضية؛ فمن كوبرنيكوس إلى جاليليو ثمَّ إلى نيوتن وما بعده، اعتبرَ معظم الباحثين في انتظامات الطبيعة إبان الحقبة الحديثة المبكرة أنفسهم بوصفهم يسبرون أغوار العقلانية التي غرسها الله في مخلوقاته. ولكن تَبَيَّنَ أنَّه سواء كان العالم الطبيعي هو مِن خلق الله أم لا، فإنَّ تفسير تلك الانتظامات لم يعتمد على اللاهوت أو الأخلاق، وكان منفصلًا فكريًّا عنهما عن طريق طبيعانيَّة منهجية لاأخلاقية. فمن خلال إقصاء أسئلة الحياة بالقصد والنيَّة وأي أسئلة أخرى عن القيمة أو المعنى أو الأخلاق أو الغاية أو الغائية لصالح المساعي المبذولة لتفسير الظواهر الطبيعية، أنتجَ العلماء واستمروا

في إنتاج قدر هائل من المعرفة التراكمية والمتخصصة عن العالم الطبيعي في مجالات البحث الخاصة بهم، بغض النظر عن الاعتراضات المتأثِّرة بفلسفة توماس كُون. وبالإضافة إلى الإسهامات التي لا حصر لها في ازدهار الإنسان، ساعد تطبيق النتائج العلمية أيضًا في تدمير لَا حَدَّ له ومعاناة بشرية لا توصف، لا سيما في القرن العشرين. ولا غَرْو أنَّ العِلم نفسه لا يُحدِّد وليس بمقدوره حتى أن يقترح كيف ينبغي تطبيق نتائجه أو حتى ما هي غايات تطبيق تلك النتائج، وهذه مسائل أخلاقية لا يمكن لنتائج العلم الفصل فيها. لكن الأسئلة الأخلاقية محل نزاعات شديدة وغير قادرة على الوصول إلى حلٍ عقلاني ليس فقط ضمن النطاق الضيِّق للفلسفة الأخلاقية الحديثة، ولكن أيضًا على نطاق أوسع داخل التعددية المفرطة للمجتمع التي تحميها الدول الليبرالية الحديثة وتعمل على تطويرها. إنَّ العِلم يساعد البشر للقيام بأشياء استثنائية وتطويع العالم الطبيعي، لكنه لا يقول شيئًا ولا يمكنه قول أي شيء عما يجب أن نفعله أو لماذا يجب أن نفعله؛ وبهذا المعنى، فالعِلم لاأخلاقي. ومع ذلك، فإنَّ السلطة تتركَّز بشكل كبير في أيدي القادة السياسيين والأثرياء، الذين هم في وضع يسمح لهم بتحقيق تفضيلاتهم الأخلاقية من خلال التطبيقات التقنية للعِلم بطرائق ذات تأثير متفاوت.

لذلك، فإنَّ العقل الحديث في أكثر تجلياته تأثيرًا هو خليط انفصامي متفاوت: لقد فشلت الفلسفة فشلًا ذريعًا، لكن العلم نجح نجاحًا مذهلًا؛ وإحدى نتائج هذا التفاوت هي أنَّ القدرات التكنولوجية المتنامية التي يوفرها التقدُّم العلمي توضع داخل إطار ثقافة مليئة بالأحقاد والضغائن من الخلاف الأخلاقي والنزاع السياسي. حتى إن لم يكن هذا بالضرورة فشلًا للحداثة، فإنَّ هذه الحقيقة تُسْهِم في اضطراباتها وإمكانية حدوث كوارث من صُنع الإنسان على مستويات لا يمكن تصوُّرها في عالم ما قبل الصناعة. ثمة نتيجة أخرى لفُصَام العقل الحديث ضاربة في جذور عجز الحداثة عن تقديم تبرير عقلي لبعض افتراضاتها الأخلاقية والسياسية والقانونية الأساسية، ولا يعني ذلك أنَّ هذا العجز مُعتَرَفٌ به على نطاق واسع. لكنَّ إقصاء أي ادِّعاءات دينية أو افتراضات ميتافيزيقية في الأكاديميا العلمانية إلى جانب الطبيعانيَّة قد استبعد أي احتمالية لتبرير الاعتقاد بأنَّ أفراد الإنسان العاقل هم شخوص ونُفُوس، أو أنَّ الحقوق حقيقية في جوهرها. بطبيعة الحال لا توجد أسباب للاعتقاد بأنَّ الحقوق طبيعية ومتأصلة في الطبيعة كما ادَّعى العديد من مُنظِّري

عصر التنوير، بالنظر إلى كل ما كشفته الأبحاث البيولوجية والطبية عن الأجسام البشرية، إذ لم يتم اكتشاف أي دليل على وجود أي حقوق في أي استقصاء تشريحي أو إجراء جراحي أو اختبار معملي على أي إنسان، ولم يتم الكشف عن ذرة من الكرامة أو قياس أي قيمة، كما لم تتم ملاحظة أو رصد أي شخص قطُّ. إنَّ فرض الحقوق المستمر والصارم ليس له أي أسّاس أو بيِّنَة بالنظر إلى الافتراضات الميتافيزيقية والمقتضيات المعرفية التي لا تحكم العلوم الطبيعية فحسب، بل تضبط عملية إنتاج المعرفة عبر الحقول المعرفية المختلفة في الأكاديميا. ومن ثمَّ، فإنَّ المقولات الجوهرية في أساس فلسفة الحداثة الغربية الأكثر رسوخًا وتأثيرًا -الليبرالية- لا يمكن شَرْعَنَتُها بشكل عقلاني على أساس الطبيعانيَّة العلمية السائدة في الجامعات البحثية وفي المجال العام، ومَن يرى أنَّ هذه مشكلة وهميَّة يمكن حلها بسهولة من خلال الرجوع إلى فهم مشترك وبدهي وعقلاني لما يعنيه أن تكون إنسانًا أو نفسًا بشرية، يجب أن ينظر بعناية وأناة في الخلافات التي لم تُفَض بشأن الإجهاض. يُدرك ما بعد الإنسانويين، مع رغباتهم البيوجينيَّة لتسريع مستقبل ما بعد الإنسان لأحفاد الإنسان العاقل اليوم، وبشكل أوضح أنَّ «الأشخاص» و«الحقوق» وكذلك «الكرامة» هي محض استيهامات في حال كانت الطبيعانيَّة الميتافيزيقية حقيقية.

لا يمكن أن تكون الحقوق والكرامة حقيقية إلَّا إذا كان البشر أكثر من مجرد مادة بيولوجية؛ فالخطاب العلماني الحديث حول حقوق الإنسان يعتمد على حراسة -ولكن دون الإقرار بذلك- الاعتقاد بأنَّ كل إنسان مخلوق على صورة الله وشَبَهِه؛ وهي فكرة يمكن أن تكون متجذِّرة في الطبيعة طالما أنَّ الطبيعة خلقٌ من مخلوقات الله، سواء أدركناها على هذا النحو أم على غيره. ولكن إذا لم تكن الطبيعة خلقًا من مخلوقات الله، فلا توجد مخلوقات، ويصير البشر مجرد نوع بيولوجي آخر تطوَّر عشوائيًا، «مَنَحَهُم خالقهم حقوقًا معيَّنة ثابتة لا يمكن المساس بها» مثلهم في ذلك مثل أي جزء آخر من المادة أو الطاقة. وعليه، فلا توجد حقوق، مثلما أنَّه لا يوجد أشخاص/نفوس، ولا يمكن لأي تنظير أن يستحضرهم إلى الوجود. لقد فشلت الأُسس الفكرية للحداثة لأنَّ الافتراضات الميتافيزيقية المهيمنة بالاقتران مع نتائج العلوم الطبيعية لا تقدِّم أي مُبرِّر لتصديق ادِّعاءاتها الأخلاقية والسياسية والقانونية الأساسية.

أتمنى لو كان لهذا الكتاب نهاية سعيدة، لكن هذا كان ليحدث فقط لو كان العالَم الذي نعيش فيه اليوم مختلفًا، ولن يكون عالمنا الحالي مختلفًا إلَّا لو اختلفَ الماضي عما كان عليه؛ لأنَّ الماضي هو الذي شَكَّلَ الحاضر الذي نعيشه اليوم. في مطلع القرن العشرين تساءل لينين، «ما العمل؟» وإجاباته كانت كارثية. أنا لست من الذين يؤمنون بالمخططات الشاملة للهندسة الاجتماعية البشرية التي تدعمها السلطة السياسية، إذ لم تكن عاقبة هذه المقاربة جيدة، لا سيما في القرن العشرين. وليس لدي أي أوهام حول ما يمكن أن تحققه الكتب الأكاديمية بالنظر إلى القوى التي تحكم العالم؛ فالمثقفون ليس لديهم سوى حججهم، فهم لا يملكون مليارات الدولارات أو ترسانات الأسلحة العسكرية المتطورة. ومع ذلك، إذا كان تحليل هذا الكتاب دقيقًا، فربما يمكن القيام ببعض الأشياء في العالم الصغير للتعليم العالي والجامعات البحثية، حسب شروطه وقواعده الخاصة (وفيما يتعلق بما هو مُبرَّر فكريًّا، أو ينبغي تبريره) وبطرائق يمكنها تغيير بعض افتراضاته.

لقد كَتَبَ زيجمونت باومان مؤخرًا أنَّه «في القرنين أو الثلاثة قرون الماضية، منذ تلك الطفرة العظيمة في استقلالية البشر وتحرُّرهم وإدارتهم لذواتهم التي أُطْلِقَ عليها اسم «التنوير» أو «نشأة العصر الحديث»، سار التاريخ في دربٍ لم يقصده أحد، ولم يتوقَّعه أحد، ولم يرغب أحد في أن يسير فيه». لا جدال في ذلك. ويضيف باومان: «إنَّ ما يجعل هذا المسار مذهلًا ويشكِّل تحديًا يقف حجر عثرة أمام فهمنا هو أنَّ هذين القرنين أو الثلاثة قرون بدأت بعَزم الإنسان على وضع التاريخ تحت الإدارة والسيطرة البشرية -ولإدراك هذه الغاية، استخدمَ الإنسان العقل بوصفه السلاح الأقوى بين الأسلحة البشرية (لقد كان العقل وسيلة بشرية لا تشوبها شائبة للمعرفة، والتنبؤ، والحساب، ومن ثَمَّ رفع "حقيقة أو جوهر الشيء" (is) إلى مستوى "ما يجب أن يكون عليه الشيء" (ought) بحسب ديفيد هيوم)- وكانت تلك القرون زاخرة بالمساعي البشرية الحثيثة والذكية للعمل بمقتضى هذا العَزم»[6]. ولكن ماذا لو كان هذا الإيمان بالعقل وحده، مهما بدا للعديد من مناصري عصر التنوير، سَقطَة كبيرة وليس الترياق التقدُّمي كما اعتقدَ البعض؟ إذا صَحَّ ذلك، فقد يُغيِّر منظور المرء التاريخي تغييرًا كبيرًا؛ إذ إنَّه عوضًا عن أن نتعجَّب من ذلك ونواجه «هذا التحدي الذي يقف حجر عثرة أمام فهمنا»، فربما نكتشف شيئًا من شأنه أن

يُفسِّر الكثير عن مسار التاريخ الغربي منذ منتصف القرن السابع عشر. ومع ذلك، فإنَّ مثل هذه الفرضية في حد ذاتها، حتى لو كانت صحيحة، ستظلُّ ناقصة؛ لأنَّ البوصلة الزمنية لن تكون كافية لشرح طبيعة العالم الذي نعيش فيه اليوم.

ليس فقط رافعي راية التنوير وإرثه من المعاصرين، ولكن أيضًا الغالبية العظمى من النُقَّاد-ما بعد الحداثيين للحداثة والتنوير يفترضون مفهومًا استبداليًّا للتاريخ؛ إنَّهم يرون أنَّه يمكننا تفسير العالم الغربي كما هو اليوم من خلال تجاهل حقبة الإصلاح والعصور الوسطى، التي تنتمي، حسب اعتقادهم، إلى ماضٍ سحيق جرى تجاوزه وهجره في الظاهر منذ القرنين السابع عشر والثامن عشر. بيدَ أنَّ عقل التنوير فشل الآن، ومن ثمَّ رأى منتقدوه ما بعد الحداثيين أنَّه لم يتبق لهم سوى بقايا شكوكيَّة ومقتطفات أو تجميعات فردانيَّة. وقد سعى هذا الكتاب إلى إظهار أنَّ مثل هذه الافتراضات الاستبداليَّة مُضَلِّلَة وأنَّ استنتاجاتها المترابطة والشكوكيَّة التي لا مناص منها ليست حَتميَّة بأي حال من الأحوال، كما سعى إلى توضيح أسباب ذلك. إذ لا يمكن فهم العالم الذي يعيش فيه الغربيون اليوم دون رؤية الطرائق العميقة التي يُمثِّل فيها هذا العالم امتدادًا واستمرارًا غير منشود لوقائع حقبة العصور الوسطى المتأخرة وعصر الإصلاح التي لم تَمُت ولم تَختفِ، بل ظلَّت مؤثِّرة حتى بداية القرن الحادي والعشرين. وليست الخيارات الوحيدة القابلة للتطبيق فكريًّا اليوم هي الخيارات العقلانية أو الشكوكيَّة التي تحيط بها الطبيعانيَّة الميتافيزيقية، لكنها الخيارات الوحيدة المسموح بها في الأكاديميا العلمانية.

يوفر التحليل الجينالوجي المطروح هنا الأساس الفكري لتفسير الحداثة الغربية والطرائق التي تفشل فيها والتي تختلف عن تشخيصات النُقَّاد العلمانيين ما بعد الحداثيين، كما أنَّها تختلف عن المساعي المستمرة لهؤلاء المؤمنين العلمانيين الذين يسعون إلى الدفاع عن الافتراضات التي تُقَوِّض الحداثة المستنيرة وإلى تحرير تلك الافتراضات بطريقة ما. ولا شك أنَّ الليبرالية الغربية الحديثة حلَّت المشكلة الخطيرة المتمثِّلة في الاضطرابات الدينية والسياسية في أوروبا إبان الحقبة الحديثة المبكرة، وعزَّزت الدول الغربية الحديثة الحرية الدينية والحقوق الفردية الأخرى بطرائق لم تحدث في الأنظمة الطائفية في الحقبة الحديثة المبكرة. لكنَّ فشل الفلسفة الحديثة في توفير بديل عقلاني مُقْنِع للدين فيما يتعلق بأسئلة

الحياة يشير إلى أنَّه لا يوجد سبب للإيمان بالادِّعاءات الحديثة حول الانتصار الاستبدالي للعقل العلماني على الدين. بل الأمر بعين الضد، إذ يشير هذا الفشل بقوة إلى أنَّ المساعي الفلسفية لإيجاد بديل كَوْني وعقلاني وشمولي للدين، مع وضوحها التاريخي واستحسانها في سياق الخلافات العقائدية المسيحية في الحقبة الحديثة المبكرة، كانت مساعٍ مُضَلِّلة منذ البداية، وأنَّ هؤلاء المفكرين الذين يستمرون اليوم في السير على نفس الدرب منخرطون في مشروع فكري مُضَلِّل على حد سواء. كذلك، فإنَّ رفض الاستبداليَّة التاريخية باعتبارها نظرة خاطئة للتاريخ الغربي منذ العصور الوسطى يسمح بالاعتراف الصريح بحقيقة أنَّ التجليات المعقَّدة فكريًّا عن الرؤى الكونيَّة الدينية موجودة اليوم كجزء من التعددية الغربية المفرطة؛ إذ لم يتم «هجرها» أو «تجاهلها» بفعل «الحداثة» أو «العقل»، بل جرى استبعادها مؤسسيًّا واستنكارها أيديولوجيًّا، لكن لم يتم دحضها. إنَّ رفضها من قِبل معظم العلماء لا يبدو نتيجة معرفة بالحقائق الفكرية ذات الصلة بقدر ما يرجع إلى حقيقة أنَّ الجامعات البحثية العلمانية قد أقصت اللاهوت من بين الحقول المعرفية الأكاديمية، مما سمح لمعظم العلماء بالادِّعاء بأنَّ المعرفة الفكرية الجادَّة بعلم اللاهوت، وفلسفة الدين، إلى جانب المعرفة غير الشكوكيَّة بل التاريخية بالكتاب المقدَّس هي معرفة غير موجودة؛ لكنَّ هذه المعرفة موجودة في الواقع. وربما تكون بعض ادِّعاءات الحقيقة الدينية صحيحة حقًّا، وربما يساعد رفضها في تفسير سبب تَكشُّف التاريخ الغربي على هذا النحو طيلة الخمسمائة سنة الماضية ولماذا فشلت الحداثة الآن. وربما جرى نبذ ثمار الدين، التي استُخْدِمَت ذات مرة للتعامل مع الآثار غير المرغوب فيها وغير المنشودة للإصلاح، أثناء محاولة القضاء على الانحرافات السياسية والإخفاقات الاجتماعية في الماضي.

لم يزل العالم الطبيعي الذي تستقصيه العلوم وتبحث في مسائله خَلقًا من مخلوقات الله بحسب فَهم اليهود والمسيحيين والمسلمين؛ إذ ثمة اعتقادٌ سائد بأنَّ العِلم الحديث قد شوَّهَ هذه الفكرة أو على الأقل جعلها غير معقولة وبعيدة عن الصحة من منظور المثقفين. ولكن كما توضح الحقيقة الاجتماعية المعاصرة للمؤمنين الألمعيين، فإنَّ العِلم الحديث لم يُكَذِّب هذه الفكرة، ولم يكن في حاجة لفعل ذلك، وهذا ليس ما حدث تاريخيًّا في الأصل. بل إنَّ الخلافات اللاهوتية في عصر الإصلاح إبان القرن السابع عشر أضفت أهمية

كبيرة على مفهوم التواطؤ الميتافيزيقي المنتشر والموروث من أواخر العصور الوسطى، والتي عزَّزت التأثير الافتراضي للقواعد اللغوية العادية في الخطاب عن الله. ولا يزال التواطؤ السكوتيَّ الجديدة بالإضافة إلى شفرة أوكام، كما جرى تطبيقها على فهم اختياري لمفهوم «الطبيعيِّ» و«الإعجازي/الغَيبيِّ»، من المُسَلَّمات والبدهيات المنتشرة على نطاق واسع اليوم (وإن كان من دون وعي أو قصد). وهذا يُفسِّر خطأ المقولة الشائعة بين الجاهلين بمسائل اللاهوت بأنَّ الله، إذا كان حقيقيًّا، يجب أن يكون كائنًا «موجودًا» في الكَوْنِ ويجب أن يكون قابلًا للاكتشاف من خلال الأساليب التجريبية للبحث العلمي. فمعظم الذين يخلطون بين افتراضاتهم الميتافيزيقية وبين نتائج العلوم الطبيعية يرون أنَّ العلاقة بين العلم والدين هي بمثابة لعبة تنافسية، محصلتها صفر، ومن ثمَّ فإنَّهم يخلطون بين النجاح في تفسير الانتظامات الطبيعية وبين عدم صِحَّة ادِّعاءات الديانات السماوية المُوحى بها. والحاصل أنَّ جميع الاكتشافات الممكنة في العلوم الطبيعية تتوافق مع حقيقة الإله-الخالق المتعالي المفهوم من منظور غير تواطئي، سواء في اليهودية أو المسيحية أو الإسلام. لا غَرْو، إذن، أنَّ هذا الاعتراف ليس مفهومًا على نطاق واسع، نظرًا للحقيقة الاجتماعية المتمثِّلة في أنَّ معظم الباحثين والعلماء افتقروا بشكل ملحوظ (ولكنه مفهوم) إلى حذق اللاهوت وإتقان مسائله والدِرَايَة بمعتقداتهم الميتافيزيقية.

وعلى الضد من الافتراضات السائدة، فإنَّ نتائج العلوم الطبيعية لا تُقدِّم أُسسًا فكرية مشروعة للإقصاء المُسبق لجميع ادِّعاءات الحقيقة الدينية من الخطاب الأكاديمي، فهذا مرهونٌ بماهية الادِّعاءات نفسها. ومع ذلك، فمن الناحية الأخلاقية العملية، فإنَّ تجاهل أي اعتبار للإله الخالق الذي سيقضي بين البشر يعني تحرير الحياة البشرية من القيود المفروضة على رغبات البشر. وهذا مهم؛ فهو يحمي تعدديتنا المفرطة من الادِّعاء السائد بشكل لا يُحْتَمَل بأنَّ بعض المعتقدات والسلوكيات المنتشرة على نطاق واسع قد يكون فيها إخلالٌ بازدهار الإنسان على هذا النحو، ومن الإيحاء الشائن بأنَّه يمكن لأي شيء «الإخلال» بـ«ازدهار الإنسان» وإفساده، وهذه تصوُّرات لا تُحْتَمَل. لذا فإنَّ «الإله» (بحسب أولئك الذين يختارون الإيمان بدينٍ ما) يمكن أن يكون فقط ما يريده الأفراد كلٌّ على حدة، وبهذه الطريقة، فإنَّ «الإله» لا يمكن أن يمثِّل أي إشكالية

هنا، ومن ثمَّ يمكن لكل واحد منا أن يعيش حياته كما يشاء داخل مؤسسات الدولة والأحكام القانونية. يشير هذا المسار الفكري إلى سبب مهم للرغبة في فصل الخطاب الديني عن المجال العام والأكاديميا العلمانية: فهو يحمي نوعًا واحدًا من التحدي الحقيقي للأيديولوجية الجوهرية للحداثة الغربية المتأخرة المتمثِّلة في الذات المتحرِّرة والمستقلة. وبغض النظر عن أي شيء، يجب أن يكون كل فرد بروتاجوري جديد هو صاحب السيادة على عالمه الديكارتي، وأن يُحدِّد حقائقه، ويصنع معانيه، ويتبع رغباته؛ وهذا شرط أساسي للحداثة الغربية بأشكالها الحالية، وهو أيضًا سبب رئيسي في فشلها.

لقد كانت السيرورات التي جرى من خلالها إقصاء اللاهوت واستبعاد النظر في ادِّعاءات الحقيقة الدينية من الجامعات بين أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن العشرين مفهومة في ذلك الوقت؛ إذ كان هناك قلة من اللاهوتيين الذين امتلكوا العُدَّة الفكرية للتعامل مع النتائج المتزايدة للحقول المعرفية الأكاديمية الناشئة داخل الجامعات البحثية الحديثة، والذين امتلكوا العُدَّة الفكرية منهم مالوا دون تمحيص إلى افتراض حتمية وجود إطار فلسفي ما بعد كانطي، وهو إطار قائم على نموذج الكَوْن النيوتنيِّ الحتميِّ الصارم من القوانين الطبيعية الثابتة، الذي لا مكان فيه للمعجزات. زيادة إلى ذلك، نشأت العديد من الادِّعاءات الدينية في الأوساط الأكاديمية في القرن التاسع عشر بتراخٍ وعدم اكتراث، ومن ثمَّ استحقت الإقصاء من المؤسسات المكرَّسة للسعي وراء المعرفة في غياب المحاججات الجادة حول سبب صلاحية وانتشار مثل هذه الادِّعاءات. كذلك فإنَّه في القرن التاسع عشر رأى العديد من الناظِرين المثقفين أنَّ العلوم الطبيعية والفلسفة آخذة في التقدُّم، وأنَّها سَاعدَت -أكثر فأكثر- في تمهيد الطريق للسعادة البشرية من خلال الانتشار النافع للثقافة العالمية ذات الوجه الغربي المستعمِر. ثمَّ جاء القرن العشرين.

وضعنا الآن مختلف، في ظلِّ تغيُّر الأدوار وانقلاب الموازين الفكرية. لقد عزَّزَ بعض نُقَّاد ما بعد الحداثة الألمعيين من المؤمنين بالدين الافتراضات العلمانية للحداثة، وقدَّموا تفسيرات فعَّالة لنتائجها. وفشلت أيديولوجية الليبرالية الحديثة المهيمنة من نواحٍ عدَّة؛ إذ تفتقر إلى المناهل الفكرية لحل أي خلافات أخلاقية حقيقية، وتوفير أي تماسك اجتماعي جوهري، أو حتى تبرير افتراضاتها الأساسية. وعلى الضد من

الوضع السائد في القرن التاسع عشر، أصبح الآن العديد من الأكاديميين العلمانيين يميلون -دون تمحيص- إلى النظر بعين الارتضاء إلى الأصل التاريخي والأُسس الفكرية لمعتقداتهم، غافلين عما كشفه ستيفن سميث مؤخرًا بوصفه «تهريبًا» أو «ارتحالًا» لمقدماتهم وفرضياتهم المبنيَّة على أُسُسٍ محظورة، وهذا «التهريب» أو «الارتحال» لا يمكن تبريره ضمن افتراضات الطبيعانيين[7]. لذلك، فإنَّه بالتوافق مع التزامات الأكاديميا بالممارسة الحرة للبحث الفكري دون قيود أيديولوجية، وبالعقلانية النقدية، وبأهمية إعادة التفكير وإعادة النظر، وبمُساءلة الافتراضات، وبالحرية الأكاديمية، وبدافعٍ من الرغبة في تسليط الضوء على مشكلاتنا الحالية والبحث عن طرائق أكثر جدوى لحلِّها، يجب على الأكاديميا المعاصرة نزع العَلْمَنة عن نفسها، ويجب أن تصبح أقل محدوديَّةً وانغلاقًا من الناحية الأيديولوجية، وتفتح «القفص الحديدي للخطاب العلماني» بحسب تعبير ماكس ڤيبر[8]. كما يتعيَّن على أولئك الذين يطرحون وجهات النظر الدينية أن يكونوا على استعداد لتسويغ ادِّعاءاتهم بطرائق متماسكة فكريًّا وعلى أساس معرفة الافتراضات والنتائج التي توصلت إليها الحقول المعرفية الأكاديمية المشتغلين بها. لكن الإقصاء الافتراضي لادِّعاءات الحقيقة الدينية من الجامعات البحثية لم يعد مُبرَّرًا فكريًّا وربما يقف حجر عثرة أمام السُبُل المهمة المحتملة لحل بعض مشكلاتنا المعاصرة العديدة.

إنَّ نزع العَلْمَنة عن الأكاديميا الغربية يستلزم انفتاحًا فكريًا من جانب الباحثين والعلماء يكفي لإنهاء الادِّعاء الحديث الراسخ منذ أمد بعيد والذي يُفتَرَض فيه أنَّ الطبيعانيَّة مُبَرهَنة وبَدهيَّة وغنية عن البيان ومُحايدة أيديولوجيًا أو شيء مُدْرَك على أساس البحث الموضوعي. كما يقتضي من جميع الأكاديميين -ليس فقط أولئك الذين لديهم التزامات دينية- الاعتراف بمعتقداتهم الميتافيزيقية كمعتقدات راسخة عِوضًا عن الاستمرار في التظاهر بأنَّ المعتقدات الطبيعانيَّة أفضل أو أنَّ المعتقدات الشكوكيَّة استثنائية. لقد كانت عَلْمَنة المعرفة عملية مشروطة وعارِضَة تاريخيًّا تنبع من الخلافات الدينية في عصر الإصلاح، على الرغم من أنَّها كانت طيلة قرن عدَّة إمبريالية أيديولوجية تتلبَّس لباس الحتمية الفكرية. والآن تجري تهيئة باحثي وعلماء المستقبل للتوافق مع افتراضات العَلْمَنة أثناء مرورهم عبر بوابتها المُمَأسَسَة في كليات الدراسات العليا بالجامعات البحثية. إنَّ

مواجهة هذه الأمور مُربِكة ومُوهِنة للعزم لكنَّ مقاومتها لا مناص منها؛ لأنَّه لا سبيل للراحة في مجابهة تحديات المعتقدات الراسخة والافتراضات الثابتة.

وبمعزل عن «أشكال الماضي المُفَضَّلة والقابلة للاستعمال أو التعاطي معها»، كان الماضي الفعلي هو الحاضر الحقيقي الذي نعيش فيه، والذي لا يزال يؤثر فينا سواء أدركنا كيفية حدوث ذلك أم لم ندرك. ولا يمكن فهم التأثير المستمر لعصر الإصلاح في الحاضر الحقيقي ما لم يتم تصحيح المفاهيم الاستبدالية للتاريخ وتفنيد التحقيب التاريخي التقليدي. وعلى الرغم من التشجيع المُفتَرَض على أصالة الفكر في الأكاديميا الغربية، فمن المتوقَّع منا عمومًا قبول التقسيم الأكاديمي للمعرفة التي ورثناها والافتراضات الضابطة لها. ومن غير المرجح أن يجري الترحيب بالأفكار الفاسدة والأبحاث الإشكالية المُربِكَة التي تُقَوِّض الافتراضات التأسيسية الراسخة مثلما لم يتم الاحتفاء بها في أواخر العصور الوسطى. ومع الباحثين الآخرين في حقولهم المعرفية وتخصصاتهم، من المفترض أن نتمسك بأنواع العلوم الراسخة، ونتشبث بالأهداف الفكرية المحدَّدة بدقة، ونتَّبع الأساليب الثابتة. وهذه أشياء مختلفة: دراسة الماضي البعيد، وإظهار كيف يستمر الماضي البعيد في التأثير على الحاضر، واستكشاف التشكُّل الفكري للافتراضات التي تحكم البحث التاريخي، وتحليل الإشكاليات المركزية للعالم الغربي المعاصر، ونقد الفرضيات التي يجري من خلالها السعي وراء المعرفة الحديثة عبر الحقول المعرفية المختلفة ونقلها. لكن أليست كل هذه الأشياء جزءًا من قصة واحدة معقَّدة ومتشابكة؟

هوامش الخاتمة

1. Alexandra Walsham, "The Reformation and the 'Disenchantment of the World' Reassessed," Historical Journal 51 (2008): 528.

2. Constance M. Furey, Erasmus, Contarini, and the Religious Republic of Letters (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

3. للاطلاع على العديد من الأمثلة عن البروتستانت الذين تحوّلوا إلى الكاثوليكية الرومانية في عصر الإصلاح، انظر:

Andreas Räß, Die Convertiten seit der Reformation nach ihrem Leben und aus ihren Schriften, 14 vols. (Freiburg im Breisgau: Herder, 1866- 1880).

وهو عملٌ يغطي الفترة من بداية الإصلاح وحتى القرن الثامن عشر. أشكر جون فريمير على لفت انتباهي إلى هذا العمل.

4. David Sehat, The Myth of American Religious Freedom (New York: Oxford University Press, 2011).
5. Samuel Moyn, The Last Utopia: Human Rights in History (Cambridge, Mass., and London: Belknap Press of Harvard University Press, 2010).
6. Zygmunt Bauman, Does Ethics Have a Chance in a World of Consumers? (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2008), p111.
7. Steven D. Smith, The Disenchantment of Secular Discourse (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2010), pp26.- 39, 105221 ,215 ,212 ,185 ,177 ,170 ,106-.

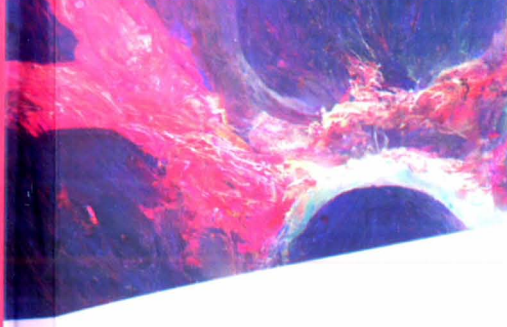
8. المرجع السابق، ص 25، 23-24، 211-225.

NAMAA نماء
للبحوث والدراسات
FOR RESEARCH AND STUDIES

سلسلة ترجمات

سلسلة تعتني بانتقاء المتميز من البحوث والدراسات غير العربية ، والتي تلتقي مع المركز في خطوط مشاريعه المختلفة ، وذلك إثراء لمضامين مشاريع المركز بعرض وجهات نظر متعددة وأطروحات مختلفة لكتاب من بلدان متنوعة ، ولغات شتى.

وعلى الرغم من التحديات التي يثيرها مجال الترجمة سواء على المستوى التقني لعملية الترجمة وصعوباتها ، أو على مستوى احتواء الكتب المترجمة على وجهات نظر قد تكون مثارًا للنقاش والجدل وليست بالضرورة معبرة عن رأي المركز؛ إلا أننا اخترنا خوض التحدي في هذا المجال واضعين في الاعتبار القيمة الموضوعية للكتب المختارة والإضافة التي يقدمها الكتاب في مجاله ، ولو من حيث أهمية اطلاع القارئ العربي عليه ، وقيام الباحثين بمناقشة أفكاره بعد كسر حاجز اللغة وتوفرها لهم باللغة العربية.



أنه لا يأمن أثناء ذلك من أن يمحو قدرًا من المكونات
غياب أي مصلحة مشتركة موضوعية، وانتصار الرأسمالية
ر من ألف عام قدمت خلالها المسيحية إطارًا لمشاركة

قعات الأمن للمجتمعات الأرضية وآمال الخلاص الأبدي
ن الرفض والممانعة والتحولات في المسيحية في العصور

ير المقصودة للإصلاح البروتستانتي ويتتبع الطريقة التي
» ما الذي دفع الغرب إلى مسار التعددية والاستقطاب

سمالية إلى ما هما عليه اليوم.

ستاذًا في جامعتي نوتردام وستانفورد الأمريكيتين.

:

2م.

9 789776 870390

nama-cent

الإصلاح غير المنشود (2)

براد س. جريجوري

ترجمات (55)

الإصلا

الثورة ال

بر

نماء NAMAA
للبحوث والدراسات
FOR RESEARCH AND STUDIES